**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**
FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

# TESIS DOCTORAL

## Cruz y Raya: un proyecto para la renovación del catolicismo español nacido en el Madrid de la Segunda República

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Álvaro de la Reina Delgado**

Directores

**Javier Cervera Gil**
**Rubén Pallol Trigueros**

Madrid

**© Álvaro de la Reina Delgado, 2021**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA**

Departamento de Historia moderna y contemporánea

# TESIS DOCTORAL

*Cruz y Raya*: un proyecto para la renovación del catolicismo español nacido en el Madrid de la Segunda República

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Álvaro de la Reina Delgado

Directores:

Javier Cervera Gil y Rubén Pallol Trigueros

**Madrid, 2021**

"Ciertamente, si me veo obligado a implicar a la religión en un brindis al final de una comida, brindaré por el Papa, si os complace, pero antes por la conciencia y después por el Papa".

**St. John Henry Newman**

"El mero hecho de tratarles nosotros con afabilidad y con simpatía despertó en ellos sentimientos tan cordialmente humanos y tan fraternalmente cristianos (cristianos sin saberlo y aun creyéndose enfrente), que hicieron del grupo de *burgueses* y del de *comunistas* una sola *comunidad*, mejor, una *hermandad*"

**Alfredo Mendizábal**

# ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS ..... 9
ABSTRACT ..... 14
RESUMEN ..... 16
MOTIVACIONES PARA LA PRESENTE TESIS DOCTORAL ..... 18
Aproximándonos a Cruz y Raya ..... 22
UNA CONDICIÓN COMÚN: CATOLICISMO Y MODERNIDAD ANTES DE LA GUERRA CIVIL. UN ESTADO DE LA CUESTIÓN ..... 26
Introducción ..... 26
Iglesia y libertad religiosa durante la contemporaneidad ..... 28
Iglesia y libertad durante la contemporaneidad en España ..... 35
Los católicos antes de la llegada de la Segunda República ..... 42
Los años de la Segunda República ..... 48
Cruz y Raya ..... 57
METODOLOGÍA ..... 62
La Escuela de Cambridge ..... 62
Sociabilidad ..... 65
Redes ..... 70
EL CONTEXTO ..... 73
UN LENGUAJE COMPARTIDO: LOS INTELECTUALES EN LA CIUDAD DE LA *CRISIS DE LA MODERNIDAD* ..... 76
El surgimiento de los intelectuales en España ..... 78
La experiencia de una crisis ..... 84
La crisis de la modernidad en su dimensión urbana ..... 91
Los intelectuales españoles ante el nuevo tiempo: lucha generacional ..... 95
Nuevas soluciones ante nuevos problemas ..... 106
UNOS LUGARES COMPARTIDOS: EL MADRID MODERNO ..... 113
La sociabilidad de los intelectuales europeos: la vieja esfera pública ante la nueva ciudad de masas ..... 115
El Madrid moderno de los intelectuales de Cruz y Raya ..... 124
Un punto de arranque: modernidad urbana y modernización ..... 124
¿Madrid moderno? ..... 130
La sociedad del Madrid moderno ..... 133
Prácticas de consumo y sociabilidad en el nuevo Madrid ..... 144
Madrid y el urbanismo moderno ..... 149
Un Madrid tradicional en medio de los cambios ..... 153
Madrid como lugar de sociabilidad intelectual ..... 158
Madrid, capital cultural ..... 158

Integrarse en Madrid, integrarse en sus redes ..... 163
Vivir de la pluma ..... 169
El café y la tertulia: Sociabilidad informal ..... 175
Los fundadores de *Cruz y Raya*, un grupo de cafeteros ..... 175
La liturgia intelectual de café y su ocaso ..... 183
Las instituciones académicas. Sociabilidad formal ..... 190
La Universidad Central y la Ciudad Universitaria ..... 190
Junta para Ampliación de Estudios ..... 200
La Residencia de Estudiantes y de Señoritas ..... 211
El Ateneo de Madrid ..... 216
EL MEDIO. LA CREACIÓN DE UNA REVISTA EN MADRID PARA HACERSE OIR ... 221
Redes de sociabilidad que tejieron el grupo de Cruz y Raya ..... 222
La fundación de Cruz y Raya ..... 235
Una revista intelectual en el Madrid de 1933 ..... 241
*Cruz y Raya* como revista ..... 245
Un primer número que sirviera de manifiesto ..... 252
*EL TEXTO* ..... 266
La inspiración europea: *Esprit* ..... 268
Una inquietud compartida: Cruz y Raya ante la crisis política europea ..... 288
El surgimiento del totalitarismo nazi, el peligro inminente ..... 288
Una amenaza más lejana: la URSS ..... 309
El totalitarismo como fenómeno europeo ..... 314
Cruz y Raya por la paz en España ..... 323
¿*Cruz y Raya* comunista? ..... 343
*Cruz y Raya* y la vida económica de los años treinta ..... 355
A vueltas con la historia de España ..... 360
Un punto de partida claro ..... 360
Libertad religiosa e historia de España ..... 363
Pensando la Crisis de la modernidad ..... 381
Leyendo en clave moderna. Autores y referencias ..... 382
Escribiendo en clave moderna. Problemáticas compartidas ..... 391
…Y desde la Tradición ..... 408
CONCLUSIONES ..... 412
BIBLIOGRAFÍA ..... 418
FUENTES CONSULTADAS ..... 431

# AGRADECIMIENTOS

Dar las gracias a todos aquellos con los que estoy en deuda en el transcurso de la escritura de la tesis doctoral presenta mayor dificultad de la que podría parecer en un primer momento. Quizás también porque estoy escribiendo, como casi todos los días, después de comer, en el descanso del trabajo, con más sueño que vergüenza y un inclemente frío luterano en la calle que le hace a uno preguntarse si realmente no sería mejor esperar a mejor momento para esponjar el corazón en desbordante agradecimiento. Pero si he levantado un texto digno de una tesis doctoral ha sido gracias a estos ratos, a estas horas propias de café y charla insustancial, para los cuales solo tengo agradecimiento. Sin ellos no habría podido escribir la mitad de las páginas que vienen a continuación, y probablemente habría tenido que sostener tediosas charlas insustanciales. Que Dios los guarde en su gloria.

Probablemente me deje a alguien: a su misericordia me encomiendo. Nada que un mensaje plúmbeo con algún *emoji* no pueda subsanar una vez que la tesis esté ya en imprenta. Los que me conocen saben que mi despiste habitual no es sinónimo de desinterés. Por otro lado, ojalá lea la tesis tanta gente que me quiere bien como para que alguno se sienta injustamente olvidado; no sería mala señal.

En fin, hora es de agradecer, y ciertamente estoy agradecido. Al primero al que debo enorme gratitud por haber logrado cerrar un trabajo de investigación de este calibre, por ser, en definitiva, humilde historiador, es a Dios mismo. Si de algo estoy persuadido es de que Él me llamó a esta vocación, a esta condición, para servirle en la extensión del bien común. Especialmente le agradezco que me haya escogido para esta tarea, cuando yo nunca fui un estudiante notoriamente brillante ni singularmente capacitado; ha sido un puro don, una nueva demostración de que Dios llama a los más pequeños para acometer su obra. Asimismo, doy gracias a Dios por haberme alejado de una tentación academicista, aquella por la cual, casi como Siracusa para Platón, uno abandona toda otra dimensión de la vida para cifrar toda su esperanza en la obtención de puestos universitarios de prestigio. En primer lugar, porque otros mejores que yo me los habrían arrebatado, de eso no me cabe duda; pero, sobre todo, porque eso me ha permitido pensar desde la vida, escribir desde la vida, y así reposar la propia tesis. He podido hacer carrera como profesor de enseñanza media y formar una familia, factores que hacen que acometa con otra madurez la labor intelectual, aunque ello haya conllevado dilatar años la finalización de la investigación. Y, todo ello, no por mis méritos, sino precisamente quizás porque no reunía más talentos. Por eso doy gracias a mi buen Dios.

En segundo lugar, mi vocación a la historia sería impensable sin mi familia, sin mi abuelo, mi madre, mi padre y mi hermano. Algunos, es verdad, por aguantar mis batallitas con paciencia; a otros, por enseñarme desde niño los episodios nacionales durante tantas comidas, en las que, al principio escuchando con fruición, luego interviniendo con entusiasmo, mareábamos la perdiz acerca de Felipe IV, la Guerra Civil, los años de la posguerra en Cuenca o los Reyes Católicos. Aún recuerdo el enorme gusto con el que algunos domingos por la tarde veía con mi padre clásicos sobre la Segunda Guerra Mundial, como *Un puente lejano* o *Los cañones de Navarone*. En esa edad nació en mí una filiación con la Historia, un sentido de formar parte de una enorme épica

humana que me llamaba a tomar partido. El primer paso para ser historiador, qué duda cabe, es primariamente ser afectado por la Historia. Sin mi familia esto no habría sido posible, y a ellos les debo este saberme recibido y acogido en el mundo.

En tercer lugar, y en esto sigo un riguroso sentido cronológico (deformación profesional, quizás), estoy grandemente agradecido a mis años universitarios y a la Universidad Complutense, de la que a menudo hago defensa casi quijotesca a pesar de sus asperezas y desplantes. Más allá de sus avejentados pasillos, lúgubre ambiente y su dudosa organización del plan de estudios, la universidad me permitió encontrarme con otros de una forma muy intensa. En primer lugar, con grandes amigos, tan distintos entre sí como pueden ser los que comparten mesa habitual en la cantina de Mos Eisley: casi de tal modo que mi condición de católico no constituía, en absoluto, el colmo de las excentricidades que allí podías encontrar. Especial lugar tuvieron y siguen teniendo Elena, Ana, Alejandro, Fernando, Rubén, Haizea (se pronuncie como se pronuncie), Víctor, Juan e Isabel. Con ellos pude aprender el oficio, disfrutar de delirantes discusiones acerca de libros, personajes, tiempos, lugares, atributos de reyes o guerras. Y, por qué no recordarlo, ayuda con las insufribles láminas de paleografía a cambio de galletas. Y con ellos sigo aprendiendo a entender que la pluralidad, más allá de un tibio lema liberal o una ingenua consigna posmoderna, es condición indispensable para la comunión. Otra vez el cristianismo iluminando la experiencia, por más que os empeñéis en vuestro indisimulado paganismo.

También me ha permitido conocer a brillantes profesores, cuya trayectoria y docencia permitían salvar a la pobre facultad del marasmo generalizado. Por profesores como Elena Hernández Sandoica, Jesús A. Martínez, Emilio de Diego, Borrás Llop, M. A. Ladero Quesada, José Manuel Nieto Soria, Esther González Crespo, Raquel Sánchez, Gonzalo Bravo (incluso aunque usase transparencias), Martínez Sanz (que en paz descanse), y otros que ahora injustamente no recuerde, yo me decidí a ser investigador. A vivir rodeado de pesquisas, de preguntas y de búsquedas documentales para intentar responder a ellas con toda la honestidad posible. Su trabajo, a veces poco reconocido, poco laureado en un ecosistema que premia tareas más rutilantes en la esfera académica, sí encontró mi más sincero agradecimiento. Y, espero, mi más digna respuesta con esta tesis doctoral. Y por ello agradezco a mi casa, la Universidad Complutense, el poder convertirme en doctor en Historia. Incluso a pesar de haber tenido un plan de licenciatura en el que no cupiera la historia del Imperio Romano por ser "un tema muy visto" (…).

Fuera de la Complutense también encontré inestimables ayudas. Quisiera recordar aquí a Luis Arenal y al grupo *Perkeo*, con el que conocí aquello de las tertulias de café, pues él, casi como Gómez de la Serna en el *Pombo*, presidió durante años encuentros en aquel *Old Fashion* donde disertábamos sobre política, cine, historia, literatura y un largo etcétera. Él fue de los primeros que supo despertar en mí la llama de la tarea intelectual. A la hora de encontrar un objeto de investigación y ordenar mis medios fue clave el grupo de *Catolicismo y secularización*, capitaneado entonces por Feliciano Montero, al que tristemente perdimos hace poco. De ellos aprendí a investigar con rigor académico una historia que era muy mía, la historia del catolicismo. Investigadores como el propio Feliciano, Alfonso Botti, Julio de la Cueva o José Ramón Rodríguez Lago, entre otros,

me abrieron un camino que, inicialmente, andaba bastante trillado, además de acogerme con generosidad en los encuentros y congresos en los que nos hemos encontrado.

El siguiente paso fundamental han sido mis directores, Javier Cervera y Rubén Pallol. El primero tuvo la enorme caridad de aceptarme como doctorando cuando aún apenas balbuceaba la tesis, y durante largos años ha asumido con entusiasmo mis "tiempos", que, como los de Dios, son largos y misteriosos. Y lo que es más notable, nunca ha perdido la convicción de que terminaría por darle sentido a la tesis, contra todo pronóstico, e incluso se arriesgó a convertirme en ponente en un congreso lleno de historiadores consagrados. Esa confianza que depositó en mí, en alguien que tiende a la inacción ante graves desafíos, ha sido fundamental, y ocupa por ello un lugar de relieve en mi biografía profesional. Muchas gracias, Javier.

Indudablemente también estoy enormemente agradecido a Rubén Pallol. En primer lugar, por aceptar un tema, inicialmente, tan alejado de su objeto de estudio más reciente. Si tomé la decisión de acercarme a él fue, precisamente, porque *Cruz y Raya* me obligaba a entrar en un ámbito que desconocía plenamente: la historia urbana del Madrid previo a 1936. Rubén tuvo la generosidad de prestar atención a mis primeros desvaríos sobre cómo integrar el estudio de aquellos católicos intelectuales con el espacio urbano, y lo que fue más heroico, corregir mis primeros borradores, tan intratables como un plato de lentejas en agosto. Además, me integró en el seminario departamental de historia urbana, tan motivador intelectualmente, y del que fui aprendiendo a sacar claves historiográficas para la presente tesis. Muchas gracias, Rubén.

Hecho este recorrido, entro en una fase más complicada: agradecer a aquellos que, indirectamente, han sido soporte personal, aliento, para llevar a cabo este largo trabajo. Es un imponderable, pero sería injusto que no aparecieran aquí, porque en mi corazón les guardo un agradecimiento difícilmente expresable. El primer nombre que se me viene a la cabeza es el de Juan Carlos Merino. Sin duda ha sido quien con más autoridad me ha recordado mi compromiso moral y vocacional con la investigación, y como sacerdote y padre espiritual, más me ha ayudado a entender la sana relación entre el trabajo y la familia. Si bien en el resto de facetas de mi vida tiene un peso mayor y más decisivo, para mi tesis doctoral ha jugado un papel no menor. Incluso aunque luego no te la leas: quedas exonerado de semejante carga. Sé que el que yo haya llegado a feliz término con la tesis es tu paga, y eso mide todo el agradecimiento que te debo. También me surge otro nombre, en este caso Juan Pérez-Soba, en dos niveles: por abrirme tanto el horizonte intelectual con sus clases y libros, que con gusto he leído y escuchado. Y por los varios paseos en julio departiendo sobre teología, católicos y España. De alguna admirable manera siempre ha recordado mi tema de investigación (todos sabemos que nadie recuerda nunca, realmente, de qué hacía la tesis otro), y era capaz de reanudar la conversación por donde la dejamos el año anterior. Ojalá pudiera yo llegar a ser la mitad de maestro que eres para tantos. Finalmente, otros amigos me han sostenido de muy diversas maneras, compartiendo lecturas, debates, o, simplemente, la vida misma: Ramón, inigualable sparring, siempre dispuesto para combatir sobre, literalmente, cualquier cosa; Laura y Eduardo, que han estado cerca de hacerme abrazar el liberalismo en más de una ocasión. Cerca. También pienso en Javier, Elena, Ignacio, Rocío, Alba,

Manuel, Almudena, Antonio, Isabel, Esther, Pascual y Enrique, por ayudarme a no terminar loco del todo.

Desde luego, Tajamar tiene que ocupar un espacio no menor en estas líneas. Evidentemente por mi tiempo de estudiante, pero especialmente ahora como profesor. Tanto unos como otros siempre han acogido y comprendido, con paciencia, "mi situación". No es habitual que, en el mundo laboral, incluso educativo, se entienda la importancia que tiene para un empleado su trabajo de investigación. En términos contantes y sonantes no es más que una china en el zapato de un jefe: un tiempo y una dedicación que no suelen cederse en aras a que una tesis se termine. Normalmente se entiende como un "divertimento personal" que no puede invadir el tiempo de trabajo. Sin embargo, en Tajamar nunca he sido un "empleado". Todos y cada uno de los directivos han acogido con generosidad la importancia que para mí tenía el llevar a cabo la investigación, incluso valorándola como positiva para mi propia labor docente. Eso habla de una largueza, una magnanimidad, de la que estoy enormemente agradecido. Sin esos ajustes horarios, sin esa paciencia para no ampliarme horas lectivas, es muy probable que nunca hubiera tenido medios materiales para completar la tesis. Y es por eso que espero, con fruición, poder dedicar un ejemplar de la tesis a esa orgullosa vitrina con tantos y tan buenos trabajos que han hecho otros profesores mejores que yo. Pase lo que pase nunca perderé la huella de Tajamar, nunca dejaré de, como dijo de mí el director de Bachillerato cuando me gradué, "hablar de cuestiones muy intelectuales con ese porte de Vallecas".

Y qué decir de mis compañeros de café, de mi camarilla de enajenados: Daniel, Alejandro, Héctor y Tino. Bah, Tino, nada de "Alberto", que para eso así te bauticé en 4º de Primaria. Efectivamente, no he compartido la tesis con ellos, si por tal cosa se entiende que hayan aportado alguna luz sobre ella. Es más, no saben ni sobre qué la hago, no nos engañemos. Tampoco me ofende, con tal de que por caridad compréis un ejemplar si logro publicarla. En realidad, con ellos me he dedicado a jugar a infinitos juegos de mesa, ir al cine, beber café y discutir sobre todo. Y ahora, incluso, a montar un podcast. Pero caben en estas líneas porque son aquellos que me han permitido no perder el sentido de comunidad, de normalidad. No hay nada más sano intelectualmente que el que alguien te diga a la cara que lo que piensas, dicho de forma grandilocuente y con graves citas es, en realidad, una estupidez. Quizás el problema es que otros muy pedantes no han tenido la suerte que he tenido yo, quién sabe. Pero, aunque mi deuda con vosotros es mucho mayor en el resto de dimensiones de mi vida, en esta tesis también estáis presentes. Y mucho. Ojalá podamos seguir quedando, ya como buenos pensionistas, para seguir revisitando nuestros clásicos. Y que aún así sigáis sin tener ni la menor idea de qué cosa escribí en mi tesis. Eso sería un síntoma de sana normalidad.

No quisiera terminar estas líneas, que cerca están de tocar la quinta página, sin recordar a otros nombres que, también de alguna manera, han colaborado en la tesis. Recuerdo con especial cariño a Miguel y Juan, camaradas de pupitre en alguna asignatura de especialidad y, posteriormente, de máster de Historia Contemporánea en la UCM. Creo que los tres representamos buena parte de las tensiones y dilemas de los católicos contemporáneos, siempre a vueltas con la tradición y la modernidad. Por eso, quizás, nuestra amistad fue tan súbita y duradera, porque nos sentíamos identificados, hermanos, *in partibus infidelium*. A pesar de las distancias siempre hemos logrado encontrar algún hueco para hablar sobre qué es eso que nos corresponde hacer como católicos en la esfera

pública. Y sospecho que seguiremos con el asunto por largos años. También quisiera recordar aquí a Gregorio González Roldán, a la sazón doctor e investigador, quien ha sabido conectar como pocos con mis inquietudes acerca de *Cruz y Raya*, y gracias a su labor logré acceso a expedientes académicos de aquella Universidad Central. Ojalá podamos volver a encontrarnos, ahora al final de mi camino doctoral.

Y esto no puedo dejar de decirlo. Especialmente en un trabajo de investigación donde se ha hecho semejante estudio sobre las cafeterías madrileñas. ¡Gracias a los distintos bares y cafeterías que me han tenido por rácano cliente en tantas jornadas intempestivas de trabajo! Y es que tener un cliente por espacio de uno noventa minutos consumiendo un mísero café con leche y un vaso de agua no debe ser plato de buen gusto. Y, sin embargo, en numerosas ocasiones encontré, ante mi saturación mental, cobijo en esas cafeterías y bares para encontrar un lugar diferente, con un paisaje diferente, que podía ayudarme a desatascar ese odiado párrafo ininteligible e ingobernable. Espero ser más generoso en futuras propinas.

Para terminar, quisiera dar las gracias a mi mujer, María, y a mis hijos, Ana y Alejandro. Os coloco en último lugar por destacaros, claro. Dios me libre de otras interpretaciones, que no estoy para sustos. A vosotros os debo, de principio a fin, esta tesis. A María no solo porque haya tenido la paciencia de acompañarme en muchas horas de trabajo, etc., etc. No. Todo eso es cierto, pero no es lo más importante. Lo que más agradezco ha sido el enorme impulso que ha supuesto ella para que yo hiciera esta tesis. Ella ha sabido ver, en alguien siempre excusado en su propia cobardía e inseguridad, aquel a quien estaba llamado a ser. Ha creído en mí, y ha entendido, sinceramente, que mi bien era nuestro bien, y que, por ende, yo no podía esconderme lastimosamente en la dificultad de la propia vida para ser mediocre. Que no puedo ser un buen marido y un buen padre, por vetusto y trasnochado que suene esto, si no comprometía mi vida en aquello en lo que debía hacerlo. María, que nunca regatea una doblez, que exige vivir en verdad como vive ella, no me habría permitido abandonar la tesis, sencillamente. Ella es mi lectora predilecta, la opinión que más estimo por encima de todas. Y por esto es a ella a quien le debo el haber reunido el coraje, en esto y en tantas cosas. Y por ello le debo no solo gratitud, sino mi propia vida. Y a mis hijos… a mis hijos les agradezco que me hayan quitado tantas horas de sueño, tanto tiempo de estudio, tantos espacios de descanso. Me hacéis mejor, me ayudáis a entender que la vida está para entregarla, y que no hay mayor gloria en investigar cosas sesudas que en cambiar un pañal. Aunque a menudo siga sin entenderlo. Ahora, canijos, preparaos, porque si he comenzado a contaros las historias de la Tierra Media y Napoleón con tres años, en cuanto paséis los ocho os empiezo a hablar de la *Dignitatis Humanae* y el Madrid de entreguerras.

Gracias. Gracias a todos. Espero haber sido fiel a vuestra generosidad escribiendo algo que tenga sentido, algún sentido.

# ABSTRACT

The modern Spanish catholicism has been usually depicted as a clearly reactionary cultural and political movement, contrary to every form of secularization and, in extent, declared enemy of modernity in all its main elements. The creation of Franco's dictatorship, therefore, would be the consecution of decades of a political, social and cultural struggle. This doctoral thesis aims to colour this atmosphere, this narrative, with nuances, rescuing other possible alternatives for that catholicism, although they ended up failing. In other words, there were also places and catholic groups who defended a different approach, a more tolerant relationship with changes and new times. A singular example was *Cruz y Raya*, whose life took from 1933 to 1936, during the course of the Second Republic.

However, the study of the journal by the historiography has been diverse and, in general terms, poorly rigorous. Normally in a few lines, with a certain obsession with his wayward director, and with judgements never proved by the source itself. This is why we've addressed its analysis form a different perspective, more integrational, where context and text illuminate each other. Thus, the first half of the tesis addresses, precisely, its context, defined by three very accurate elements: its founders are intellectuals integrated in the *transnational networks of intellectual sociability*; the place where they live and write is the *modern Madrid*, the republican Madrid; the specific moment we're talking about is also very relevant, for it is the *crisis of modernity*. These three elements provide a meaning for that journal, a meaning to the fact that some intellectual catholics could be convinced that the way to fight both laicism and the excesses of confessionalism was through a journal. And a journal, moreover, clearly intellectual, with short print run. The study of such context, of such factors, has offered us a new vision on *Cruz y Raya*, and we will spend many pages trying to unravel what could imply to be intellectuals in that very same Madrid of 1933. What could it mean to live such a sociability, what were their codes, customs, narratives? Was there an experience of crisis and, if so, what was really its content? And in the case of Madrid and our protagonists, could we talk about this capital city being integrated in those networks, on those modern problems? Were their founders really integrated in the city and in such networks, even being catholics? Did they participate in the problems, tensions and hopes of those european intellectuals? What did choosing a journal as a mean to be heard imply, how did such a foundation happen? These are questions that we will answer over many pages, and where the evidence clearly lights the road, even when we face some occasional documental silence.

In the second part of this thesis we will strictly address the text, the content of the journal. Throughout many years, it is being stated that *Cruz y Raya*, after starting full of good intentions, ended, though, falling into marxism and heterodoxy. That is to say, if it started advocating for a licit relationship between faith and modern world, anticipating the religious freedom of the II Vatican Council, it would inevitably ended up degenerating towards modernism. The journal would have given in to that modern world, losing its religious identity. Nevertheless, a rigorous study of the journal, of its evolution in time and in its published texts, doesn't allow, at all, to conclude such a thing. Avoiding some sort of self-fulfilling prophecy around José Bergamín, the journal could very well be considered a failure, which it was, since it never managed to renovate the Spanish

catholicism, neither in a political nor in a cultural level: but that cannot allow anyone to affirm that it embraced marxism at any rate. There is simply no text that could lead to that conclusion. We will prove how the journal was always alongside the environment of *Esprit*, a fundamental reference of the european personalism and a significant anticipation of the *Dignitatis Humanae*, and specially close to Jacques Maritain, good friend of the group *Cruz y Raya*. At the same time, its political approach was always quite the same: fierce opposition to the emergent totalitarianisms, in particular to the german nazism, which they knew well, and in defense of peace and concord in Spain. "Frente a unos y otros", as his director would say. In the cultural dimension, we will find a journal remote from the traditionalist's narrative about spanish history, interested in philosophical and cultural matters of that Europe, so well-known for them, and offering solutions that had nothing to do with a mere reaction or a trench scholasticism. Certainly, a renewing journal for the Spanish catholicism, without claudications, for a republican Madrid.

But before getting down to business, the reader will find a brief explanation about the motivations that have taken this author to such an endeavour, but also, right after that, an exposition on the historical sources of this work and a bibliographic introduction, as well as the methodological approach used, a key matter to understand the structure of this doctoral thesis that has been fully conducted.

# RESUMEN

El catolicismo español contemporáneo ha sido dibujado habitualmente como un movimiento cultural y político netamente reaccionario, contrario a toda forma de secularización y, por extensión, enemigo declarado de la modernidad en todos sus elementos fundamentales. La consecución de la Dictadura de Franco, por ende, sería la colmatación de décadas de lucha política, social y cultural. Esta tesis doctoral trata de colorear este ambiente, este relato, con matices, proponiendo otras vías posibles, si bien fracasadas, para aquel catolicismo. Es decir, hubo también lugares y grupos católicos que abogaron por una aproximación diferente, por una relación más dialogante con los cambios y los nuevos tiempos. Un ejemplo paradigmático fue *Cruz y Raya*, viva entre los años 1933 y 1936, en plena Segunda República.

No obstante, el estudio de la revista por parte de la historiografía ha sido muy diverso, y, en general, poco riguroso. En pocas líneas, con cierta obsesión con su díscolo director, y con sentencias nunca demostradas desde la propia fuente. Por ello, hemos abordado su análisis desde una perspectiva diferente, más integradora, donde contexto y texto se arrojan luz mutuamente. Así, la primera mitad de la tesis aborda, precisamente, su contexto, definido por tres elementos muy precisos: sus fundadores son intelectuales integrados en las *redes transnacionales de sociabilidad intelectual*; el lugar en el que viven y escriben es el *Madrid moderno*, el Madrid republicano; el tiempo, a su vez, es también muy revelador, pues hablamos de la *crisis de la modernidad*. Todo ello dota de significado a la revista, al hecho de que unos católicos intelectuales se convenzan de que la manera de combatir tanto el laicismo como el exceso de la militancia confesional sea a través de una revista. Y una revista, además, claramente intelectual, de corta tirada. El estudio de tal contexto, de tales variables, nos ha ofrecido una mirada nueva sobre *Cruz y Raya*, y dedicaremos muchas páginas a desentrañar lo que implicaba eso de ser intelectuales en el Madrid de 1933. ¿Qué suponía vivir tal sociabilidad, cuáles eran sus códigos, sus costumbres, sus relatos? ¿hubo experiencia de crisis y, de haberlo, en qué consistía realmente? Y para el caso de Madrid y nuestros protagonistas, ¿podemos hablar de que Madrid se integró en aquellas redes, en aquellos problemas modernos? ¿realmente estuvieron sus fundadores integrados en la ciudad y en tales redes, incluso siendo católicos? ¿participaron de los problemas, tensiones y esperanzas de aquellos intelectuales europeos? ¿qué implicaba elegir como medio para hacerse oír una revista, cómo se produjo tal fundación? Son preguntas que contestaremos a lo largo de numerosas páginas, y donde la evidencia ilumina el camino con claridad, aunque nos topemos con algún claroscuro documental.

La segunda parte de la tesis abordará estrictamente el texto, el contenido de la revista. Durante muchos años se ha afirmado que *Cruz y Raya*, que comenzó con buenas intenciones, termina, sin embargo, cayendo en el marxismo y la heterodoxia. Es decir, si comenzara propugnando una relación lícita entre fe y mundo moderno, anticipando la libertad religiosa del Concilio Vaticano II, terminaría desbarrando irremisiblemente hacia el modernismo. Sucumbiría al mundo moderno, perdiendo su identidad religiosa. No obstante, un estudio riguroso de la revista, de su evolución en el tiempo y los textos que publica, no permiten, en absoluto, concluir tales cosas. Evitando una cierta profecía autocumplida en torno a José Bergamín, la revista bien pudiera ser un fracaso, que lo fue,

pues no logró renovar el catolicismo español, ni a nivel político ni cultural: pero eso no permite decir que abrazara el marxismo ni por asomo. No hay texto alguno que pueda indicar eso. Mostraremos cómo la revista se mantuvo siempre próxima al entorno de *Esprit*, referente fundamental del personalismo europeo y anticipo claro de la *Dignitatis Humanae*, especialmente a Jacques Maritain, buen amigo del grupo de *Cruz y Raya*. Asimismo, su planteamiento político siempre fue el mismo: oposición a los totalitarismos emergentes, especialmente al nazismo alemán, que conocían bien, y defensa de la paz y la concordia en España. "Frente a unos y otros", como diría su director. En lo cultural, encontraremos una revista ajena al discurso tradicionalista sobre la historia de España, interesada por los asuntos filosóficos y culturales de aquella Europa, que tanto había viajado, y ofreciendo soluciones que poco tendrán que ver con la mera reacción o un escolasticismo de trinchera. Ciertamente, una revista renovadora del catolicismo español, sin claudicaciones, para un Madrid republicano.

Pero antes de entrar en materia, el lector podrá encontrar una breve explicación sobre las motivaciones que han llevado a este autor a semejante empresa, así como, posteriormente, un breve proemio sobre las fuentes históricas que hemos empleado para este trabajo, seguido de un estado de la cuestión y una exposición metodológica, cuestiones clave para poder comprender la estructura de la tesis doctoral y la aproximación que se ha llevado a efecto.

# MOTIVACIONES PARA LA PRESENTE TESIS DOCTORAL

En las postrimerías del Concilio Vaticano II se produce una de las declaraciones más importantes del mismo, la *Dignitatis Humanae*, acerca del derecho de la persona y de las comunidades a la libertad social y civil en materia religiosa. Se declara el derecho inherente a la dignidad de la persona de profesar culto sin coacción por parte de las estructuras sociales y civiles, partiendo del libre asentimiento de la fe que el cristianismo siempre ha defendido. Sin embargo, conscientes de que tal planteamiento ha sido, en el curso de los siglos, a menudo oscurecido por los propios católicos, los padres conciliares se reservan para los futuros historiadores el trabajo de mostrar cómo a pesar de las sombras siempre la Iglesia romana ha protegido este derecho de la persona, siguiendo una lógica de continuidad y no de ruptura con lo propuesto por el Concilio.[1] Con esta tesis doctoral pretendo dar respuesta a esta expectativa conciliar al demostrar cómo incluso, en uno de los países cuyo catolicismo fue más reacio al *aggiornamento*, también hubo precursores de esta libertad religiosa, lo cual nos lleva a replantearnos el relato monolítico sobre Iglesia y libertad en España.

Uno de los motivos fundamentales que me llevan a realizar este trabajo es, precisamente, una forma de rebeldía intelectual ante la obstinada memoria católica mayoritaria sobre la Guerra Civil y el franquismo, según la cual no había otra solución para el creyente, no había otro camino acorde a la fe cristiana, que sumarse entusiásticamente, o incluso resignadamente, al golpe de estado del 18 de julio. Siguiendo una lógica de profecía autocumplida, la persecución religiosa desatada en el bando republicano en 1936 es la justificación imbatible para explicar el apoyo a un régimen autoritario, obviando el hecho fundamental de que la construcción ideológica y buena parte de sus apoyos son previos a aquella funesta persecución. Ésta es, quizás, una de las victorias más profundas en el terreno de la memoria histórica por parte del régimen del general Francisco Franco: presentarse como salvador de la causa católica, tornarse inevitable para el fiel cristiano, erigir su proyecto político como naturalmente católico. Esto queda sustentado en el dato sociológico aplastante que señala que no hubo otra solución católica: todo el pueblo cristiano se sumó al proyecto militar contra la República y la insidiosa modernidad.

Aceptar este planteamiento no sólo supone imprecisión histórica, aunque menor, porque el hecho sociológico es casi indiscutible, sino un grave problema para la memoria católica del pasado reciente de nuestro país y el relato de la construcción democrática: el católico no sólo no participó en la consecución de ésta, por lo menos hasta la Transición, sino que incluso fue protagonista de la destrucción del último régimen democrático previo a 1978. En otras palabras, el católico se ve obligado a tener una suerte de esquizofrenia política por la cual el sistema democrático, ahora aceptado, no responde en absoluto a la tradición política y cultural con la que puede sentirse identificado. De esta forma, el pensamiento católico sería una suerte de aliado oportunista del liberalismo democrático, o incluso, un antiguo enemigo convertido en simpatizante por la fuerza de las

[1] Gerardo DEL POZO: *La Iglesia y la libertad de conciencia.* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, pp. 25-40

circunstancias y la obligación propia del momento histórico. Ante el aparente triunfo de la modernidad, el católico no tiene otra posibilidad que su disciplinada aceptación y adaptación.

Así las cosas, era tan relevante y grave la aceptación de este relato que me llevó a revisarlo. Mi determinación estaba causada por el estupor ante la simpleza y la reducción del fenómeno católico a una única vía legítima en lo temporal: siendo tan heterogéneo socialmente, era incapaz de aceptar sencillamente la imagen monolítica que la historiografía proyecta y los católicos asumen. Y lo que es más importante: me parecía insostenible que la religión que ha hecho de la idea de persona y la libertad sus puntales antropológicos fundamentales, no participe en la consecución de la libertad política y religiosa en España, sino que la sepulte hasta que el Concilio Vaticano II fuerce a lo contrario.

¿Realmente no existió otra vía, otras opciones, para los católicos en nuestro país? Quizás habría que responder que, precisamente, en los asuntos temporales no hay soluciones católicas, sino que desde la conciencia rectamente formada y en comunión con la Revelación, el fiel cristiano responde con su libertad. Toda forma de apropiación o militancia católica en lo temporal no es sino mantener el axioma tradicionalista, encarcelado en la memoria de un pasado que genera parálisis e impide vivir la promesa del presente.[2] La militancia católica de los asuntos políticos es una suerte de "mixtificación", al decir de José Bergamín, entre lo espiritual y lo temporal, dos planos llamados a entenderse, pero no desde soluciones únicas. En este sentido, resulta razonable pensar que el comportamiento mayoritario católico durante la Guerra Civil y el franquismo que ha pasado a la memoria colectiva sea aquel que se quiso erigir como el único católico. Si desconocemos muchas otras respuestas de católicos españoles es, efectivamente, porque no hicieron alarde de ser la solución católica.

Mi tesis doctoral trata de mostrar que hubo otra opción, otra mirada desde la fe ante el inminente fratricidio español, que no tuvo pretensiones de ser la única posible, sino recordatorio de la libertad del católico ante los avatares del mundo. Y esto era ya moderno, una forma activa de defender el bien de la libertad desde el pensamiento cristiano. En suma, mi pretensión consiste en rescatar un testimonio de pluralidad, que anticipa de esta manera y de forma consciente la apertura de la Iglesia ante el mundo moderno en el 65, reconociendo la libertad social y civil en materia religiosa. Frente a una imagen simplificada, en España también hubo un pensamiento católico abierto a la modernidad, si bien profundamente minoritario y despreciado posteriormente por el régimen de Franco. Tratar de negar el reaccionarismo de buena parte del catolicismo español sería una torpeza intelectual de enormes proporciones. Pero lo relevante históricamente no es el éxito de esta alternativa, que no tuvo en modo alguno, sino su existencia, prueba indefectible de que no todo el catolicismo respondió de la misma forma a los desafíos de los años treinta, ni de que el nacional-catolicismo fuera la legítima representación católica.

De esta manera llegué a la revista *Cruz y Raya* (1933-1936) y su interesante proyecto renovador. Este grupo reunía buena parte de las coordenadas que buscaba originalmente: católica y abierta, dialogante, en medio del Madrid moderno y con unos

[2] José GRANADOS: *Teología del tiempo*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2012

colaboradores totalmente injertados en las redes intelectuales. La lectura de sus páginas pronto superó las expectativas, no sólo porque anticipasen la libertad religiosa y tuvieran un talante dialogante con la cultura moderna, sino porque lo hacían de manera consciente, empoderándose del propio proyecto que yo buscaba. En sus páginas encontraba el deseo firme de, siendo fieles a la Iglesia, renovar la mirada católica sobre el tiempo que vivían. Esto me generó un enorme entusiasmo por llevar adelante este trabajo, queriendo mostrar no sólo su pensamiento sino su proyecto como colectivo, que ensancha nuestra comprensión del catolicismo español.

En un plano de mayor intimidad, también he encontrado motivos importantes para llevar a cabo esta tesis doctoral, para invertir tantas horas en esta revista tan singular. Como católico que soy, siempre me ha resultado problemática la memoria generalizada sobre el catolicismo y su papel en la historia de nuestro país. Frente a mi experiencia personal, que es la de que la fe me ha hecho libre a un nivel radical, se alzaba el discurso por el cual el catolicismo y la Iglesia habrían supuesto una rémora para la libertad. Pero a menudo, además, me rebelaba ante la tendencia de algunos católicos a encerrarse, a parapetarse contra el mundo moderno por miedo, a desconfiar de todo aquello que no fuera confesional; en suma, una actitud de aislamiento y suspicacia mutua que me cuestionaba profundamente, y contrastaba con mi educación en la fe y con mi propia experiencia cristiana. Así, por tanto, desde los años de la carrera universitaria me sentí profundamente llamado a seguir el planteamiento del Concilio Vaticano II, que invita al creyente a abrir sus puertas al mundo moderno y encontrarse con él. Ciertamente, este diálogo personal y sincero con el mundo no católico es, probablemente, una de las vivencias más intensas y estrictamente vocacionales que marcan mi historia personal. De manera que la continuidad entre mi vida y mi quehacer intelectual es estrechísima; es, en definitiva, la proyección de mi persona toda. Desde este presupuesto, me parece totalmente inaceptable considerar que, a pesar de las luchas y las sombras, no sea una experiencia compartida por muchos católicos de décadas previas. Los católicos de *Cruz y Raya* son prueba y testimonio de esto mismo; mi complicidad personal con este proyecto editorial es muy amplia. Esta actitud de encuentro con el mundo no es propia del Concilio, sino de la misma fe en Cristo.

Si finalmente rastreamos la cronología que describe cómo descubrí a la revista *Cruz y Raya* y mi proyecto de tesis doctoral, tendría que señalar que mi primera intención fue dedicarme a la historia intelectual, convicción a la que llegué en mi cuarto año de carrera, a través de la profesora y maestra Elena Hernández Sandoica, y de grandes clásicos como *Viena, fin de siglo*, de Schorske; posteriormente, y ya metido en la faena de buscar un tema en el que centrar mis ánimos investigadores, durante el año de máster pude entrar en contacto con el Madrid moderno gracias a Octavio Ruiz Manjón, que me advirtió de la posibilidad de encontrar aquello que buscaba (católicos liberales) en tal escenario. Pero quizás quien con mayor entusiasmo ha alentado este proyecto desde el principio fue Javier Cervera, que fue aquel que me lo sugirió en primer lugar, en la idea de derribar la imagen del católico como forzosamente franquista y antimoderno. La trabazón de todo ello fue lo que me hizo recalar en la revista madrileña de la Segunda República, tomando cuerpo la idea de una tesis doctoral al respecto en el Trabajo Fin de Máster, defendido en el año 2014.

En conclusión, se trata de una investigación que nace de las mismas entrañas de mi historia y mi pensamiento, que busca reconciliarme con la memoria católica de aquellos años decisivos y, por ende, reconciliar a ésta con la libertad temporal.

## *Aproximándonos a Cruz y Raya*

Probablemente el aserto fundamental de la modernidad sea aquel que afirmaba que la idea precede a la realidad, que el *sistema* construye al objeto. De esta manera Descartes postulaba que, frente a los sentidos, el único *método* que ofrecía *certeza* sería aquel que partiera de la razón pura.[3] Tras muchas décadas de lucha historiográfica por construir un método que integrara las fuentes documentales dentro de la propia teoría, o mejor, construir la teoría a partir de las fuentes, parece que la posmodernidad ofrece al historiador la vieja tentación idealista: todo es puro *texto*, y el investigador no descubre cosa alguna del pasado, sino que participa de un ejercicio arbitrario presentista; es una suerte de novelista, en definitiva. Por tanto, puede libremente atiborrar su trabajo de un aparato conceptual a medio camino entre la sociología y la politología, para así atrapar a la fuente en un relato ya cerrado a priori. Su trabajo, en realidad, se reduce a un género ya dado, a una coreografía intelectual donde se apoya a tal o cual lucha emancipatoria.[4]

Frente a estas recientes tendencias, que parecen tratar de que las fuentes históricas no les estropeen la teoría, en esta tesis nos aproximamos al objeto de estudio con unos instrumentos metodológicos que, en el transcurso de la investigación, se revelaron como insuficientes. Y hubo que hacer cambios, asumir tiempos perdidos, afirmar solo lo que honestamente podíamos probar. Y admitir todas las fallas documentales y ontológicas que ha habido que admitir, y que en el propio texto señalaremos cuando las haya.

Nuestro objeto de estudio, una revista de católicos intelectuales, publicada entre 1933 y 1936, inicialmente nos invitaba a un abordaje clásico de historia intelectual. Por ello, aplicamos el método de la *Escuela de Cambridge* con toda esperanza de que aquello fuera suficiente: una descripción relativamente densa del contexto para entender el texto. Sin embargo, dicha descripción se volvió compleja, muy compleja, por dos motivos: falta de fuentes, especialmente de corte biográfico, y el descubrimiento del peso que debió jugar la ciudad y su sociabilidad en la creación de la revista. A medida que estudiábamos los perfiles personales de los fundadores y colaboradores más relevantes de *Cruz y Raya*, se antojaba más ineludible la necesidad de reconstruir aquel Madrid republicano, aquellas clases, tertulias y lugares por los que se movían. Y todo ello de difícil rescate documental. Por ello la aproximación fue cambiando, y se hizo necesario erigir todo un gran bloque sobre qué suponía en aquellos años de crisis ser intelectual en Madrid: cómo era aquella ciudad y aquellas redes por las que se movían y que podían ofrecer pistas razonables sobre el impacto que pudo suponer para nuestros protagonistas y su revista. Porque, de otra manera, era inviable. Y, por supuesto, es necesario reconocer una frustración insuperable: esta tesis no pudo ser *El Madrid de Cruz y Raya*. De haber tenido más reflexiones de los propios protagonistas sobre el peso de su ciudad y su sociabilidad, de haber sido la revista más explícita acerca de su propia fundación y las tensiones personales y sociales entre las que navegaban, quizás podríamos haber entendido Madrid desde las voces de aquellos católicos intelectuales. Pero no fue así, sencillamente porque no dejaron tales reflexiones;

[3] René DESCARTES: *El Discurso del método*. Editorial Orbis, Barcelona, 1983

[4] Dos textos que describen estos excesos y problemas metodológicos pueden ser Ernst BREISACH: *Sobre el futuro de la historia. El desafío posmodernista y sus consecuencias*. PUV, Valencia, 2009; Katrina NAVICKAS: *Why I am tired of turning: a theoretical interlude*. [History Working Papers Project, 2011] Disponible en: http://www.historyworkingpapers.org/?page_id=225 Accedido el 2 de septiembre de 2019

por tanto, hemos podido entender la revista desde el contexto, y la honestidad lleva a que podamos hablar de *Cruz y Raya en Madrid*. Ahora explicaremos las claves metodológicas de esta tesis, que ha tratado, insistimos, de reconstruir el contexto, como clave de comprensión, acudiendo a conceptos historiográficos tales como *sociabilidad, redes, intelectuales* y *modernidad urbana*. Debido a la densidad de las reflexiones, hemos optado por aligerar el texto posterior de las cuestiones formales acerca de sociabilidad y redes, que expondremos a continuación, para integrar la cuestión intelectual y urbana dentro de la propia escritura de la investigación, pues así resultaba más inteligible entender, desde la propia experiencia histórica, qué fue aquello de los intelectuales en la ciudad moderna, un fenómeno histórico concreto y particular. En cambio, los conceptos de sociabilidad y redes son menos autoevidentes, porque al no ser nuevos, pero sí su manifestación concreta en aquel periodo de entreguerras, es necesario hacer una explicación previa de sus usos a nivel historiográfico.

Pero, decíamos, tal reconstrucción del contexto no ha sido fácil, y es necesario prevenir al lector sobre las fuentes que hemos manejado para hacer inteligible lo que sería una situación urbana y una sociabilidad complejas de rescatar. Pues, insistimos, poco hablaron nuestros protagonistas de ello, de su ciudad, de su contexto. Así, a nivel de fuentes de archivo, y más allá del fondo fundamental, centro de la segunda parte de la tesis (*El texto*), que es la propia revista *Cruz y Raya*, contamos con aquellas que dan muestra de los lugares de sociabilidad formal en aquel Madrid de los años veinte y treinta: el fondo dependiente del CSIC acerca de la Junta para la Ampliación de Estudios, concretamente las memorias de los cursos académicos, donde se condensa la actividad de sus revistas, becas de estudios, conferencias, etc. Esto arroja pistas sobre estancias en el extranjero de nuestros protagonistas, publicaciones, apariciones en el Centro de Estudios Históricos o en la Residencia de Estudiantes, u otras huellas diversas. Asimismo, lo poco que se conserva del Ateneo de Madrid, es decir, un preciado listado de socios de antes de la guerra civil. También ha sido de gran valor el Archivo de la Universidad Complutense de Madrid, donde entre muchas ausencias sensibles, se encuentran aún expedientes académicos de algunos profesores e, incluso, alumnos de aquellos años. Sin embargo, para reconstruir la sociabilidad informal, o para rellenar ausencias documentales para los lugares formales, esto se antojaba insuficiente. Y, para subsanarlo todo lo posible, acudimos a otras fuentes más vaporosas, aunque a veces más brillantes: comentarios, memorias, autobiografías o biografías escritas por otros de la vida de nuestros fundadores y colaboradores relevantes de *Cruz y Raya*. A nivel de escritos de primera mano por ellos mismos, hemos encontrado documentos de Antonio Garrigues, Julián Marías y Alfredo Mendizábal.[5] Del segundo tipo, biografías de historiadores o personajes próximos a aquellos, contamos con una gran variedad, aunque menor siempre a lo que nos hubiera bastado para tener una imagen completa y uniforme.[6] Y de algunos, sencillamente, nada

[5] Antonio GARRIGUES y DÍAZ-CAÑABATE: *Diálogos conmigo mismo*. Barcelona, Editorial Planeta, 1978; Julián MARÍAS: *Una vida presente.* Madrid, Páginas de Espuma, 2008; Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto. Memorias de un utopista.* Oviedo, Real Instituto de Estudios Asturianos, 2009;

[6] Francisco ABAD: "Sobre Antonio Maravall (1911-1986) y la historiografía española", *RLLCGV*, XVI, 2011, pp. 261-288; Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas del pensamiento español del siglo XX: la aportación de la revista "Cruz y Raya" (1933-1936), una revista "comprometida" con la Religión y/o con la Política, dos ejes dialécticos sobre los que giran el resto de los temas.* Tomo I. Jaén, Asociación de Estudios Hispano-africanos, 2003; José Ángel ASCUNCE et al. (coord.): *Eugenio Ímaz: Hombre, obra, pensamiento*. México, Fondo de Cultura Económica, 1990; Carmen BRAVO-

tenemos. Esto estructura el primer gran bloque, referido al *Contexto*, donde con estas fuentes hemos reconstruido todo lo que ha sido posible la experiencia vital de los fundadores de *Cruz y Raya*.

Pero antes de abordar el *Contexto* parece razonable, por cortesía para con el lector, clarificar el objeto de estudio, las tensiones históricas y los debates historiográficos acerca de dicho objeto. Es decir, exponer en un estado de la cuestión qué estaba pasando con los católicos y qué implicaba la aparición de *Cruz y Raya* en 1933. Y todo ello lo haremos desde la propia discusión historiográfica, pues el estudio de tal revista ha surgido, como normalmente sucede siempre, por las necesidades de los propios historiadores, aquejados o acuciados por diversos problemas de su presente. *Cruz y Raya*, entonces como ahora, era bandera de contradicción, y entender quiénes y por qué la han estudiado, o por qué ha sido poco estudiada y qué enfoques ha recibido, es un primer paso para el amable lector en sus primeros pasos en esta tesis doctoral.

La estructura global que sustenta todo el texto se vertebra en tres partes. En la primera parte encontraremos dos capítulos que funcionarán a modo de pórtico, proemio, de todo el desarrollo posterior. El primero, como hemos dicho, es un *estado de la cuestión* que describe el debate historiográfico en torno a los católicos españoles hacia 1933, que es, en definitiva, *la condición común* de todo el grupo de *Cruz y Raya*. El segundo capítulo, anunciado dos párrafos atrás, es una *exposición metodológica*, donde podremos desarrollar los conceptos y autores clave para el diseño de nuestra investigación. Las dos siguientes partes son mucho más prolijas en contenido, por constituir el centro de la investigación: por un lado estará el *contexto*, formado por tres grandes capítulos acerca de qué podía suponer para los miembros de *Cruz y Raya* el hecho de ser *intelectuales*, durante la *crisis de la modernidad*, en el *Madrid moderno*, y cómo y por qué se agruparon y se decidieron por un *medio* como sería la revista para hacerse oír en el ámbito católico y español. Por otro lado, la última parte de esta investigación abordará el *texto*, el contenido concreto de una revista que se publicó en Madrid entre el año 1933 y 1936. Buena parte de sus claves, como veremos, solo serán inteligibles desde ese contexto que hemos reconstruido en la segunda parte. Así pues, comencemos por esa primera

---

VILLASANTE: *Escritores olvidados: Manuel Abril*. Editorial de El Cardo, Biblioteca Universal Virtual, 2010, pp. 39-43; Carmen CASTRO: *Xavier Zubiri: breve recorrido de una vida*. Madrid, Amigos de la Cultura Científica, 1986; Christopher Guy COLLINS: *Manuel de Falla and his European contemporaries: encounters, relationships and influence*. Tesis doctoral, University of Wales, Bagor, 2002; Jerónimo DE LA HOZ REGULES: *Miguel Artigas. De la Biblioteca Menéndez Pelayo a la dirección de la Biblioteca Nacional*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 2017; Nigel DENNIS: *José Bergamín: a critical introduction, 1920-1939*. Toronto, Toronto University Press, 1986; Nigel DENNIS: "Posdata sobre José Bergamín. *Cruz y Raya*: una revista que habla por sí misma", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 301, julio 1975; Xabier ERAUSKIN: *José Bergamín: ángel rebelde*. Madrid, Foca, 2007; José Antonio GONZÁLEZ CASANOVA: *Bergamín a vista de pájaro*. Madrid, Turner, 1995; Carol A. HESS: *Sacred passions. Life and music of Manuel de Falla*, Oxford University Press, 2001; Gonzalo PENALVA: *Homenaje a José Bergamín*, Madrid, Centro de Estudios y Actividades Culturales de la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid, 1996; Amancio SABUGO ABRIL: "Cruz y Raya de José Bergamín", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 406, abril 1984; Elena TORRES CLEMENTE: *Biografía de Manuel de Falla*. Málaga, Arguval, 2009; Juan VALLET DE GOYTISOLO: *Alfonso García Valdecasas y García Valdecasas*. Discurso de la Sesión de Pleno de numerarios de la Real Academia, 8 de abril de 2003;

clarificación historiográfica del fenómeno católico para los años en que nuestros protagonistas se deciden a fundar una revista en la capital.

# UNA CONDICIÓN COMÚN: CATOLICISMO Y MODERNIDAD ANTES DE LA GUERRA CIVIL. UN ESTADO DE LA CUESTIÓN

## *Introducción*

Recientemente, el historiador italiano especialista en el catolicismo español, Alfonso Botti, se cuestionaba en una intervención académica si, toda vez que se ha demostrado de muchas maneras la tendencia reaccionaria y antimoderna del catolicismo nacional, realmente sería posible comenzar a realizar investigaciones en las que se exploren vías alternativas, catolicismos diferentes.[7] Es decir, ¿hay algo más allá del nacional-catolicismo en la Iglesia española previa a la Guerra Civil? Esta tesis trata de dar respuesta a este interrogante afirmando que, efectivamente, lo hubo. Ahora bien, para poder entender la relevancia y la complejidad de lo que pretendemos demostrar, y para acometer una empresa tan singular, es necesario comprender, al menos mínimamente, lo rupturista que sería tal probatura. Pues no es necesario tener la experiencia ni la trayectoria de Botti para descubrir que, efectivamente, el relato historiográfico tradicional es bien diferente, y el peso que tiene sobre el mismo la victoria final del franquismo, abrumador. Por otro lado, negar la tendencia mayoritaria del catolicismo español hacia la construcción de un régimen como el que luego gobernó nuestro país hasta 1975 no tendría rigor intelectual, ni sería digno de llamarse un trabajo académico que parta de las fuentes.[8] Sin embargo, esto no es óbice para que existieran otras derrotadas opciones que, partiendo del régimen de historicidad, fueron existentes y por ende susceptibles de ser recuperadas por el relato, siendo así este más completo.

Por ello, en el estado de la cuestión que a continuación vamos a desarrollar expondremos las líneas fundamentales de lo escrito hasta la fecha sobre catolicismo en España durante la contemporaneidad. Dejaremos al margen la evolución posterior a 1936, dado que se trata del año en el que nuestro objeto de estudio, *Cruz y Raya*, muere bajo el aldabonazo de la guerra. De manera que agruparemos en distintos epígrafes el desarrollo de una bibliografía a veces ingente, inabarcable, pero no siempre caracterizada por el rigor.

Arrancaremos con un capítulo de trazo grueso, destinado a mostrar la imagen de conjunto de la relación entre la Iglesia católica y la contemporaneidad, a nivel global, internacional. Es evidente que no podemos descoser a la Iglesia española de la Iglesia universal, romana; lo contrario sería puro provincianismo y desconocimiento del fenómeno católico. Podremos comprobar cómo la relación entre catolicismo y modernidad ha sido tensa y casi de animadversión hasta el primer tercio del siglo XX,

[7] Su intervención queda enmarcada en una revisión bibliográfica que se publicó en Alfonso BOTTI: "Iglesia y nación en los años de entreguerras en la historiografía del postfranquismo", en Alfonso BOTTI et al. (coord.): *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*. Madrid, Sílex, 2013, pp. 111-141

[8] Para una primera aproximación al periodo y a la historiografía más interesante puede verse, entre otros, Jesús Antonio MARTÍNEZ MARTÍN coord. (et al.): *Historia de España en el siglo XX, 1939-1996.* Madrid, Cátedra, 1999, que incluye, en recientes ediciones, algunas actualizaciones bibliográficas.

cuando va cristalizando un acercamiento, una apertura, un diálogo, que culmina con el Concilio Vaticano II. A continuación, trasladaremos el foco a nuestro país, donde podremos revisar cómo parece que nuestro catolicismo fue ajeno a tales cambios de inicio de siglo, y presuntamente se topa de súbito con una apertura a la modernidad desde el Concilio, cuando aquí se había aherrojado la modernidad con el triunfo de Franco en el 39.

Esto nos llevará a dos epígrafes más largos y extensos que revisan la historiografía no ya generalista, sino especializada en el catolicismo español. Podremos allí descubrir los temas y los matices que el gran relato no es capaz de ofrecer por su misma estructura. Recorreremos los distintos tiempos y formas en los que se cristaliza esa lucha contra la modernidad por parte del católico español y, al mismo tiempo, expondremos las brechas de tal metarrelato, las fallas. Aquellos espacios y grupos en los que esta mirada dialéctica no responde, no es explicativa: es más, lo pone en cuestión. Esto pone las bases para una revisión de esa mirada simplista, y gira nuestra atención hacia un catolicismo diferente al nacional-católico, al antimoderno. Como no nos cansaremos de repetir a lo largo de esta tesis, será un catolicismo minoritario, pero existente. España no fue ajena a lo sucedido antes del Concilio Vaticano II en Europa.

Todo esto pone las bases para una correcta comprensión de la posible significación que puede tener una revista como la que aquí nos ocupa. Se trataría de uno de esos espacios privilegiados donde descubrimos otra forma de mirar lo temporal por parte del católico; otra manera de afrontar los tiempos, de mirar a la modernidad y de comprender el papel de la propia fe en el mundo, que, indudablemente, anticipa el Concilio. De esta manera podremos revisar brevemente lo que se ha escrito sobre *Cruz y Raya*, sus principales características, sus debates y, en general, el trato que ha tenido hasta aquí el proyecto dirigido por José Bergamín por parte de los distintos autores.

Pasemos, pues, a lo que ha pretendido ser un estado de la cuestión abordable, constructivo, inteligible para el lector, y no tanto una recopilación infinita y erudita de datos que solo buscaran glorificar al propio autor. En este sentido, se ha sintetizado lo máximo posible para lograr un desarrollo claro, que no perdiera de vista nuestro objetivo: la relación catolicismo-modernidad, clave para entender la problemática de *Cruz y Raya* y la vocación con la que nació.

## *Iglesia y libertad religiosa durante la contemporaneidad*

La descripción de un proceso tan largo y complejo como el del catolicismo en la contemporaneidad no es tarea fácil. Especialmente cuando no podemos reducir el fenómeno católico a los confines peninsulares, sino que debemos encuadrarlo a nivel internacional, global, tal y como han reclamado diversos autores.[9] En los últimos años cada vez se está reforzando más esta perspectiva transnacional, para tratar de contextualizar con rigor el catolicismo, realidad ineludiblemente internacional.[10] Es indudable que a menudo la mirada cerrilmente peninsular ha llevado a la historiografía a una comprensión tosca y unívoca del catolicismo español.

En este estado de la cuestión no podemos dar cuenta de lo sucedido a nivel internacional, país por país, en lo que a catolicismo se refiere; pero sí podemos trazar las líneas maestras que estructuran el proceso, y que nos servirán de guía para el caso español, para estudiar cómo catolicismo y libertad pueden conjugarse de diferentes maneras, no sólo en Europa, sino también en nuestro país.

El relato general es bien conocido y genera un alto consenso entre los historiadores. Si analizamos tres trabajos distintos de autores muy diferentes, como son Tim Grass, Gonzalo Redondo y Giacomo Martina, encontramos enormes similitudes.[11] Durante los siglos XIX y XX, la Iglesia y los católicos se enfrentaron al desafío de la modernidad, fundamentalmente en su dimensión secularizadora, tanto de las instituciones como del pensamiento y la moral. Se produce, al decir de Julián Marías en 1941, la progresiva "pérdida de Dios".[12] Los católicos, en su mayoría, se sentirán atacados, agraviados y acorralados por una revolución moderna que parece relegar la fe al baúl de lo pretérito, junto con todo un mundo superado y caduco. Hasta el Concilio Vaticano II, ya en los años sesenta del siglo XX, Roma centró sus esfuerzos en trenzar organizaciones y documentos para combatir el torrente imparable de la modernidad. Como organización, la más importante a todas luces fue la Acción Católica (AC), que alcanzó su máxima relevancia y funcionalidad con Pío XI;[13] respecto a los documentos, destacan los que primeramente condenaron el liberalismo como principio moral, *Mirari Vos* de Gregorio XVI (1832), y *Quanta Cura* y el *Syllabus* de Pío IX (1864). Aparentemente, la Iglesia rechazaba de plano toda la modernidad y alentaba a los católicos a recuperar lo perdido, a devolver a la religión a su lugar rector, a restablecer "el reino de Cristo".[14]

---

[9] Antón M. PAZOS et al. (coord.): *Un siglo de catolicismo social en Europa, 1891-1991*. Pamplona, Eunsa, 1993; Jean-Marie MAYEUR: *Partiti cattolici e democrazia cristiana in Europa: Ottocento-Nocecento*, Milán, Jaca Book, 1983.

[10] Véase como ejemplo Alfonso BOTTI et al. (coord.): *Católicos y patriotas…*; también a este respecto es revelador el congreso de la Asociación de Historia Contemporánea de 2016, en Albacete, cuyo taller dedicado al catolicismo estaba centrado en las perspectivas transnacionales del fenómeno religioso en España.

[11] Tim GRASS: *Modern Church History*. Londres, SCM Press, 2008; Gonzalo REDONDO: *La Iglesia en el mundo contemporáneo*. II vol. Pamplona, EUNSA, 1978; Giacomo MARTINA: *La Iglesia, de Lutero a nuestros días*. VI vol., Madrid, Cristiandad, 1974

[12] Julián MARÍAS: *Historia de la filosofía*. Madrid, Alianza Editorial, 2010, p. 265

[13] El mayor experto sobre la AC en España es Feliciano Montero, autor fundamental para el desarrollo de los estudios sobre catolicismo en nuestro país, y sobre el que volveremos en repetidas ocasiones.

[14] Como veremos posteriormente, la expresión no es pura arbitrariedad, sino un planteamiento teológico que tuvo una fuerte influencia en nuestro país. Véase Luis CANO: "*Reinaré en España" la mentalidad católica a la llegada de la II República*. Madrid, Encuentro, 2009

Además, a esto se sumaba la peligrosa amenaza interna, la herejía, nacida del intento por conciliar fe religiosa y pensamiento moderno, racionalista. Joseph Ratzinger expone el fondo teológico profundo de la problemática: frente a una teología ontológica metafísica, tomista, que defiende una verdad inmutable, estática y universal, se levanta la nueva escuela histórico-salvífica, que plantea el cristianismo como puro acontecimiento histórico inmanente.[15] Jesucristo, según esta última escuela, se torna mito, construcción histórica de los primeros cristianos para sublimar sus deseos más íntimos de redención. Alfred Loisy y el *modernismo* serán el pensador y la corriente que defiendan este último planteamiento. Su deseo radica en actualizar la fe cristiana a los nuevos métodos racionalistas y cientifistas, positivistas; en otras palabras, adaptar el cristianismo a la modernidad; sin embargo, indudablemente, esta vía termina por desdibujar toda la fe cristiana. De ahí el miedo profundo con que la Iglesia miró a muchos de los movimientos católicos vanguardistas que trataban de dialogar con la modernidad.

Pero a pesar de ello, con el Concilio Vaticano II, entre los años 1962 y 1965, se produjo un importante cambio en la relación entre la Iglesia y la modernidad, abriendo aquella sus ventanas y puertas a ésta, de forma que, sin por esto acoger todo los presupuestos de la modernidad, el catolicismo asume aquello que se entiende como "semillas de la verdad" del pensamiento moderno: la libertad religiosa, la superación de los estados confesionales, la conveniencia de los sistemas liberales parlamentarios, etc.

Este giro del Concilio Vaticano II a menudo se ha explicado en términos de espontaneidad, casi como si no hubiera relación entre el pensamiento preconciliar y el que los padres conciliares llegaron a redactar. Así parece desprenderse de las obras antes citadas de Tim Grass y Gonzalo Redondo. El primero es más contundente, pues plantea que el catolicismo en la Edad Contemporánea construye su propio parapeto frente al mundo moderno y es incapaz de salir de él; cuando lo ha hecho, en los años posteriores al concilio, ha sido desde la heterodoxia, generando una nueva respuesta por parte de Roma en clave de conservadurismo y, por ende, dejando la mayor parte de las cuestiones importantes sin resolver. Así, realmente no ha existido tal diálogo con la modernidad. El segundo ofrece una mirada bien diferente: el Concilio Vaticano II ha sido un éxito importante, resolviendo el secular problema de la libertad y el catolicismo, y así reconociendo la libertad temporal del fiel laico para hacer política y sociedad, siempre y cuando responda a su conciencia rectamente formada. Sin embargo, en su relato apenas encontramos una raíz, una tradición de pensamiento católico que, sin romper la comunión con el Papa, anticipase la apertura del Concilio, más allá de la cita al Opus Dei y José María Escrivá de Balaguer, y quizás a Jacques Maritain. Toda otra forma de aproximación a la libertad de conciencia prácticamente cae, según Redondo, en puro *modernismo*, herejía condenada con firmeza por Pío X en la carta encíclica *Pascendi*.[16]

Si bien esperar, como hace Grass, que la Iglesia sencillamente se pliegue a todos los presupuestos de la modernidad es un ejercicio de torpeza y desconocimiento de lo que la fe católica y la propia modernidad representan, también es poco riguroso plantear que no ha habido una tradición dentro del campo católico que abone el campo para el Concilio Vaticano II. Es decir, no puede ser fruto de la espontaneidad el que la mayor parte de los

[15] Joseph RATZINGER: *Introducción al cristianismo*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2013

[16] Puede leerse en http://www.vatican.va/content/pius-x/es/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html, consultado el 7 de febrero de 2021

padres conciliares voten afirmativamente la *Dignitatis Humanae* de diciembre de 1965, donde se defiende la libertad religiosa no como un mal menor, sino como un derecho nacido de la propia dignidad de la persona, y por tanto inalienable. Cualquier conocedor del traqueteo histórico de la Iglesia sabe cuán compleja es su historia, y cómo el despliegue de la Tradición y el Magisterio no es nunca fruto de la espontaneidad, sino de una profunda reflexión teológica y pastoral. Así lo defiende el propio Benedicto XVI, Pontífice romano durante el periodo 2005-2013, en su famoso discurso a la curia romana de 2005, al señalar que es necesario interpretar lo dado en el Concilio siguiendo una hermenéutica de la continuidad y la reforma, y no de ruptura; en otras palabras, no se puede interpretar el Concilio como si fuera fruto de la coyuntura histórica y la voluntad de un puñado de obispos, sino como respuesta a la propia historia desde el depósito de la fe y la fidelidad a la Tradición de la Iglesia.[17] En suma, los planteamientos del Concilio expresan una serie de verdades que, aun oscurecidas, ha defendido siempre la Iglesia, por lo que no hay estricta ruptura ni novedad, sino una iluminación de aquello que estaba, quizás, olvidado, o no bien entendido. En nuestro caso, podemos por tanto afirmar que la libertad religiosa ha sido algo siempre asumido en la propia fe católica y depositada en su Magisterio, si bien durante la contemporaneidad esto no se ha vivido con verdadera claridad hasta la necesaria reforma del Vaticano II.

Esto que defendemos llegados a este punto no es estrictamente original. El teólogo Gerardo del Pozo ha realizado un importante esfuerzo para mostrar la continuidad entre el Concilio y documentos preconciliares tan sonados como el *Syllabus* o *Quanta Cura* y la *Dignitatis Humanae*, buscando mostrar que no pudo haber tal incoherencia y, en consecuencia, ruptura, entre el catolicismo previo al 65 y el posterior.[18] En esta hermenéutica de reforma y no ruptura se juega la continuidad misma de la Iglesia católica.[19]

Del Pozo, en primer lugar, define con claridad el concepto de libertad religiosa en su dimensión teológica y jurídica: se trata de una libertad social y civil en materia religiosa, es decir, un derecho a no ser coaccionado por individuos ni colectivos o estados en la conciencia. Es un derecho que brota de la dignidad de la persona humana, y por ende inalienable. El cimiento del que se despliega esta libertad proviene de la siempre defendida doctrina de la libertad de asentimiento de la fe. Esto no implica en modo alguno una forma de relativismo o indiferentismo moral, dado que la persona en su conciencia tiene obligación de buscar y seguir la voz de Dios.

¿Cuál sería, entonces, la problemática habida en la Iglesia con dicha libertad antes del Concilio? La hermenéutica de la continuidad no implica la ausencia de novedad. La reflexión católica hecha en el siglo XX señala que la Iglesia siempre defendió la libertad frente al estado, como sucedió en tiempos del Imperio romano, pero que el absolutismo acaecido desde Contrarreforma ensombreció tal libertad en favor de la seguridad contra

[17] Discurso del Santo Padre a la Curia Romana el 22 de diciembre de 2005, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html, consultado el 9 de diciembre de 2016

[18] Gerardo DEL POZO: *La Iglesia y la libertad de conciencia.* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007

[19] Sería importante recordar aquí que a raíz del Concilio algunos de los sectores más reaccionarios han abandonado la Iglesia en décadas posteriores, como el caso del obispo Lefebvre

el protestantismo.[20] Sin embargo, con la irrupción de la modernidad esta libertad vuelve a ser reclamada, a veces con virulencia, y genera un despertar de la conciencia católica; la inquietante llegada de los totalitarismos sería el acicate definitivo para que el pensamiento católico redescubriese con renovado sentido la dignidad de la libertad religiosa de la persona. Y, sin embargo, ¿se condena entonces la libertad religiosa antes del concilio y en el 65 se produce una rectificación? Del Pozo realiza un sistemático estudio para mostrar que, en puridad, no se condena la libertad religiosa. Lo que se condena, en realidad, es la libertad de conciencia entendida como relativismo moral e indiferentismo religioso, es decir, se condena la doctrina del puro liberalismo omnímodo, según el cual no existe verdad inmutable ni universal, la conciencia del sujeto es ilimitada, pues no hay verdad ni ley moral que seguir. Se diluye la voz de Dios en un océano de posibilidades igualmente válidas. Asimismo, la Iglesia previa al Concilio Vaticano II tampoco condena la separación Iglesia-estado admitida en dicho concilio: lo que se rechaza es el laicismo estatal, por el cual la Iglesia pierde su considerada legítima influencia y derechos y se pliega ante el poder imparable del estado, perdiendo la libertad de anunciar el Evangelio.

Así pues, como vemos, defender la necesidad de anudar, dentro del cambio y la innovación, pero no de la ruptura, el tiempo previo al concilio con lo dictado por el mismo no es algo nuevo, sino que es una línea en la que se lleva trabajando desde los años sesenta. El mismo Giacomo Martina, ya citado previamente, en su obra vuelve sobre esta cuestión, y muestra un relato contemporáneo católico en el que, además del conservadurismo archiconocido, y a diferencia de Grass o Redondo, se entrecruzan personajes que construyen una tradición liberal que ponen las bases de la proclamada libertad religiosa. Si bien es cierto que algunos de ellos caen en el *modernismo* y rompen con la Iglesia, otros tantos se moverán en las fronterizas y en consecuencia resbaladizas aguas de la vanguardia. Se trata de importantes pensadores y políticos franceses, belgas, italianos, alemanes, tales como Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Luigi Sturzo, etc. Sorprende, no obstante, que no haya español alguno en sus referencias. ¿Es el catolicismo español una excepción, una isla de singular reaccionarismo? No parece razonable pensar esto, dado que la fe católica no es un fenómeno que se pueda nacionalizar ni aislar de su comunidad eclesial: más bien resulta plausible pensar que los historiadores españoles no han logrado relatar la historia de otra manera más que en su dirección reaccionaria, como veremos más adelante.

En aras de mostrar lo temprano del debate y, por tanto, la existencia de una tradición de pensamiento que rompe la interpretación en clave de espontaneidad del concilio o, en el mejor de los casos, que se remonta simplemente treinta años antes del 62, es ilustrativo analizar brevemente el caso británico. Y es que en este país se produjo de una forma especialmente temprana y aguda la defensa de la libertad religiosa, probablemente por dos causas fundamentales: la primera, por la tradición liberal del país anglosajón, siempre dado a la reflexión sobre conciencia y estado; la segunda causa bien pudiera ser la propia necesidad del catolicismo británico, soslayado y reducido a una situación de peligrosa sumisión ante la sociedad civil primariamente anglicana. Los dos

[20] Véase a este respecto la aportación del teólogo estadounidense John Courtney Murray, que se analiza en https://www.americamagazine.org/issue/fight-religious-freedom, consultado el 7 de febrero de 2021

pensadores católicos más notables a este respecto serán John Henry Newman y Lord Acton.

El primer de ellos, el prominente teólogo oxoniense y anglicano convertido al catolicismo, J. H. Newman (1801-1890), fue uno de los grandes inspiradores del Concilio Vaticano II por su profundo estudio de la conciencia, libertad y providencia.[21] El trabajo probablemente más relevante a este respecto es su respuesta en forma de carta pública al Duque de Norfolk en 1875, el cual acusó a los católicos de sumisos a Roma y, por ende, sospechosos de ser poco leales al régimen temporal del Reino Unido.[22] En dicha respuesta, Newman expone con claridad dos ideas fuerza. Primeramente, señala que desde el inicio del cristianismo y los Padres de la Iglesia, se ha separado el respeto debido a los poderes temporales y a Dios, permitiendo así el espacio libre a la conciencia de la persona, merced a la protección que hace la Iglesia de ésta frente a la espada temporal. Siguiendo esta lógica, expone la doctrina católica en torno a la conciencia y su autonomía de todo poder, incluso el del Papa, pues donde resuena la voz de Dios fundamentalmente es en la conciencia de cada persona, y la obligación primera de la misma es seguirla de forma sincera y honesta. Es más, añade con elocuencia que la misión fundamental de toda formación catequética querida por la Iglesia es formar la conciencia para que el cristiano pueda responder con fidelidad a Cristo en su propia vida. De manera especialmente significativa cataliza este argumento con la imagen de un brindis: primero, por la conciencia, después, por el Papa. Y es que, alega, el primer defensor de la conciencia será siempre el Papa y la Iglesia católica, única que verdaderamente puede detener los desmanes invasivos del estado, y así permitir al hombre escuchar a Dios. Toda esta exposición no es óbice para que Newman defendiera a lo largo de su vida y obra el profundo error del liberalismo religioso y moral y el relativismo.[23] Es evidente la profunda identificación entre la doctrina de la *Dignitatis Humanae* y el pensamiento de J. H. Newman.

Mencionábamos también otro pensador inglés, Lord Acton (1834-1902). Es un intelectual y político británico del que la historiografía ha hecho poco eco, pero que, en opinión de Manuel Álvarez Tardío, es uno de los primeros pensadores europeos que de forma sistemática quiso mostrar la relación histórica inextricable entre catolicismo y libertad.[24] Aunque su desarrollo teológico sea menos denso y agudo que el de Newman, su relato histórico, más desarrollado, defiende la tesis de que la libertad de conciencia sólo ha sido posible gracias a la oposición que hace la Iglesia frente al emperador, estableciendo una esfera de influencia (lo espiritual) ajena a lo temporal. La existencia, por tanto, de la institución eclesial permite al individuo no verse aplastado por el estado e invadido en su conciencia. Esta premisa católica brota no sólo de la razón, sino del mandato evangélico "dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios" (Mt 22, 21). Sin embargo, este bien cristiano se trunca con la Reforma protestante, que deifica al estado, y provoca una reacción colmada de miedo por parte de la Iglesia católica en la Contrarreforma, bendiciendo el estado absoluto y al Trono para que patrocine la causa

[21] Casimiro JIMÉNEZ MEJÍA: *La Providencia de Dios en el pensamiento y en la vida de John Henry Newman*. Tesis doctoral, Universidad de Navarra, 2006
[22] John Henry NEWMAN: *Carta al duque de Norfolk*. Madrid, Ediciones Rialp, 2013
[23] Casimiro JIMÉNEZ MEJÍA: *La Providencia de…* P. 12
[24] Lord ACTON: *Ensayos sobre la libertad, el poder y la religión*. Estudio preliminar, edición y notas de Manuel Álvarez Tardío. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. 1999

católica. La lucha de nuestro tiempo, dirá Acton, será volver a hacer brillar la libertad en la Iglesia católica, pues aquella no se entiende históricamente sin ésta.

Como vemos, tanto Newman como Acton, ya en el siglo XIX, reclaman no sólo la compatibilidad de libertad y catolicismo, sino la paternidad que tiene el catolicismo sobre la idea de libertad en el hombre frente al estado y las instituciones humanas.

Para terminar con esta sucinta introducción acerca de catolicismo y libertad religiosa en la contemporaneidad, concluyamos con una idea central para esta presente tesis doctoral: no podemos desarrollar un relato de ruptura entre una Iglesia presuntamente enemiga de la libertad religiosa antes del concilio y otra partidaria de tal libertad durante el Concilio. No tiene rigor histórico la hermenéutica de la ruptura, ni por la dinámica histórica de la Iglesia ni por las pruebas históricas. Ni tan siquiera podemos, como hace Gonzalo Redondo, reducir la continuidad a una suerte de brote verde surgido en los años treinta, en torno al Opus Dei o intelectuales franceses de la talla de Emmanuel Mounier y su revista *Esprit* o Jacques Maritain y su famosa obra de 1936 *Humanismo integral*.[25] La libertad religiosa está tan inscrita en las entrañas del catolicismo que, desde el mismo inicio de la contemporaneidad y su reclamación social en el siglo XIX, genera una importante reflexión por parte de los católicos. De manera que nos parece más apropiada la interpretación ya antigua de Giacomo Martina, rastreando los orígenes de la libertad religiosa en el catolicismo mucho antes que los años treinta. Precisamente, lo que posibilita que Maritain o Mounier o, como veremos, los católicos españoles de *Cruz y Raya*, no sean excomulgados, a pesar de las presiones, es que no están diciendo nada radicalmente nuevo, sino que están redescubriendo algo que dormitaba en el catolicismo desde la misma enseñanza de Cristo, y que otros ya anticiparon en el siglo XIX. Este pensamiento católico que asume la libertad religiosa y moderna desde el depósito de la Revelación, en suma, no son meteoritos ni náufragos, sino continuadores de un planteamiento tan antiguo y tan nuevo como el propio catolicismo. Esto es lo que permite, finalmente, relatar la historia del catolicismo desde la hermenéutica de la continuidad que defendía recientemente Benedicto XVI.

Este planteamiento, insistimos, no es nuevo. La historiografía más reciente y especializada también está experimentando este giro interpretativo, que supera la imagen dialéctica de una Iglesia enfrentada irremisiblemente con la libertad y la modernidad. En España, los dos historiadores que probablemente más han ayudado a la consolidación y fomento de los estudios en torno al fenómeno católico, como son Feliciano Montero y Julio de la Cueva, señalan en su introducción a la obra colectiva *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*,[26] cómo los historiadores de la religión están trabajando por superar el gran metarrelato positivista que construyeran los primeros sociólogos como Max Weber o Emile Durkheim, según el cual progreso y secularización son procesos anticristianos. Tras dos siglos de secularización y lógica clericalismo-anticlericalismo en toda Europa, cristianismo y modernidad han probado ser perfectamente compatibles. La tan anunciada superación de la fe religiosa no se ha producido en absoluto. Por ende, reclaman un nuevo relato, en el que, superando la mirada de aquella primera sociología,

[25] Jacques MARITAIN: *Humanismo integral: problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*. Madrid, Ediciones Palabra, 2001

[26] Julio DE LA CUEVA et al. (coord.): *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*. Madrid, Biblioteca Nueva D. L., 2007

se estudie el pasado no sólo en clave de conflicto (indudablemente existente), sino también de diálogo y correspondencia.

La pregunta que nos es menester hacernos llegados a este punto es ya sobre nuestro país. Es decir, se antoja necesario explorar si este giro argumental en la relación entre catolicismo y modernidad en lo que a libertad religiosa se refiere, también lo ha experimentado la historiografía española, o seguimos anclados en una mirada dialéctica e irreductible de la contienda, generando nuevamente la sensación de que España, esta vez en su dimensión católica, vive al margen del continente europeo.

## *Iglesia y libertad durante la contemporaneidad en España*

Antes de lanzarnos a realizar un análisis pausado de las obras más importantes sobre el catolicismo español durante la contemporaneidad en sus distintas vertientes interpretativas y cronológicas, convendría exponer la mirada de conjunto que ofrecen las obras más generalistas y de síntesis. Éstas delinean las tendencias fundamentales que sigue la historiografía española y nos sitúan ante el gran relato de la modernidad y la Iglesia en nuestro país.

El punto de partida forzosamente consiste en señalar que la inmensa mayoría de la historiografía señala un hecho palmario e indiscutible y que, en esta tesis doctoral, no pretendemos discutir en modo alguno: la caracterización general del catolicismo español no puede ser sino de profundo conservadurismo y reacción antimoderna. Si nos centramos en lo más relevante de las últimas décadas, destaca la obra del año 1993 de Gonzalo Redondo, autor anteriormente citado, que dedica una brillante y esclarecedora introducción para explicar el porqué de la tendencia inexcusable del catolicismo español hacia el tradicionalismo contrario a toda forma de novedad moderna.[27] Se remonta hasta el siglo XVI y la ruptura protestante para encontrar la clave de la unión del Trono y el Altar, en una línea interpretativa que recuerda enormemente a Lord Acton: por miedo a la intrusión protestante, la Iglesia contrarreformista se acoge a la espada temporal, al Trono, para que la proteja del vendaval herético, a cambio de bendecir el estado y ser permisivos con los poderes autoritarios del monarca. Esto supondrá una trabazón histórica entre Iglesia y Monarquía católica, que hará que España no pueda entenderse sino como nación católica, nación antimoderna, pues la modernidad había abierto un camino de subjetivismo y solipsismo metafísico que abría las espitas para la ruptura de la comunión eclesial y, en suma, ponía en peligro la fe misma. En lugar de analizar pacientemente los postulados modernos, separando aquello que resultaba inaceptable de lo que era razonable y cristiano, el miedo provocó una mirada excesivamente gruesa sobre el proyecto moderno. Dadas las coordenadas políticas de aquel siglo XVI, la monarquía de Felipe II fue la encargada de echarse a sus espaldas toda la lucha contra el norte protestante, y por ende se tornó en la monarquía católica por excelencia, donde atentar contra el monarca es atentar contra el mismo proyecto católico. Este es el germen del tradicionalismo, que llegó a su colmatación en el siglo XIX con el carlismo e, intelectualmente, con Marcelino Menéndez Pelayo. Este esencialismo tomista es absolutamente incapaz de negociar con la modernidad, en modo alguno, por lo que dio la batalla durante toda la contemporaneidad hasta el Concilio Vaticano II contra las nuevas doctrinas, sean liberales, socialistas, o de cualquier otra índole.

La historiografía no ha hecho sino seguir una línea ciertamente similar a la hora de encuadrar a gran escala y en términos generales el catolicismo español en su relación con la modernidad. Una de las interpretaciones más contundentes a este respecto es la de Pedro Carlos González Cuevas, que dedicó un capítulo de la obra colectiva *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, a desarrollar lo irreductible del combate

[27] Gonzalo REDONDO: *Historia de la Iglesia en España 1931-1939*. Madrid, Ediciones Rialp, 1993

entre catolicismo español y modernidad antes de la Guerra Civil.[28] Su visión del siglo XIX y XX es demoledora: la Iglesia y el catolicismo español, encarnado en sus masas derechistas, son el eje sobre el que gira todo el reaccionarismo nacional que ha socavado cualquier opción de triunfo de la revolución liberal, nacional y moderna en España. El único desafío real desde la modernidad para la posición dominante de la Iglesia es la Segunda República y la Guerra Civil, aunque finalmente las bayonetas franquistas sirvieran para aherrojar definitivamente la modernidad. En esta línea, aunque no sean historiadores especializados en el catolicismo, se expresan dos autores notables del panorama español a la hora de explicar las causas profundas de la Guerra Civil, como son Julián Casanova y Julio Aróstegui.[29]

Perspectiva similar nos ofrece otro trabajo de un importante especialista en el catolicismo español, William Callahan.[30] Dos líneas son relevantes del trabajo del anglosajón: en primer lugar, la interesante tesis que mantiene acerca de la lógica de contramodelo que representa Francia para el caso español. Mientras que el catolicismo francés de la Tercera República hizo un esfuerzo ímprobo, capitaneado por León XIII, para aceptar la república laicista y la modernidad, en España la Iglesia se vio ante tesitura similar (política laicista de la Segunda República), pero a diferencia de aquella, habría terminado por levantarse en Cruzada contra la modernidad. De manera que, frente a un ejemplo de anticipación del Concilio en el país galo, España jugó un papel estrictamente reaccionario, contrario a la transformación y renovación católica. En segundo lugar, Callahan realiza un estudio acerca de las estructuras sociológicas del catolicismo español, aseverando que existe una estrecha trabazón entre catolicismo y élites capitalistas urbanas y terratenientes: en su opinión, el catolicismo y su pastoral había abandonado al obrero y los sectores menos favorecidos de la sociedad española por reforzar una alianza contrarrevolucionaria. La Iglesia, en su opinión, habría elegido mantener su posición de privilegio institucional antes que el cuidado y protección de los pobres.

Pero quizás el trabajo que con mayor elocuencia y claridad expone y sintetiza todo lo anterior sea el de Alfonso Botti, su polémico y conocido *Cielo y dinero*,[31] que suscitó un enorme debate en los años noventa acerca del nacionalismo y catolicismo español. La gran novedad del profesor italiano radica en la propuesta firme y sistemática del concepto "nacional-catolicismo" para comprender el fenómeno franquista, siendo una suerte de ligazón histórica entre el catolicismo conservador y reaccionario, venido de las entrañas mismas del carlismo, y el gran capitalismo español, que funciona como un tamiz modernizador del pensamiento tradicional católico. De manera que nos encontramos con el catolicismo reaccionario del siglo XIX, pero que ahora asume el centralismo y el capitalismo como parte inseparable de la identidad católica de España, gestando así un nacionalismo español profundamente exitoso que conquista la patria con la Guerra Civil. Pasaríamos así de Menéndez Pelayo a Ramiro de Maeztu, de la orden jesuita al Opus Dei.

---

[28] Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS: "La Guerra Civil de la espiritualidad: el catolicismo español y sus enemigos (1898-1936)" en DE LA CUEVA, Julio, MONTERO, Feliciano (eds): *La secularización conflictiva…* pp. 39-73

[29] Julio ARÓSTEGUI: *Por qué el 18 de julio… y después*. Madrid, Flor del Viento, 2006; Julián CASANOVA: *República y Guerra Civil*. Barcelona, Crítica, 2007.

[30] William CALLAHAN: *La Iglesia católica en España (1875-2002*). Barcelona, Crítica, 2003.

[31] Alfonso BOTTI: *Cielo y dinero El nacionalcatolicismo en España, 1881-1975.* Madrid, Alianza Editorial, 1992

Dos son las notas que son menester señalar de este trabajo: primeramente, Botti anuda proceso intelectual con sociología, cosa que nadie había hecho a nivel nacional; la segunda, incorpora la idea central de que el catolicismo español no se mantiene impertérrito y homogéneo durante siglos XIX y XX, sino que experimenta transformaciones importantes.

De esta línea de interpretación que venimos describiendo trataron de desmarcarse José Andrés Gallego y Antón Pazos.[32] Cabe decir que no niegan en absoluto el carácter fundamentalmente reaccionario y antimoderno de la Iglesia católica española. En su caso, hablan de que, fracasado el intento de Balmes por conciliar catolicismo conservador y liberalismo, se produjo la "transformación revolucionaria definitiva" hasta mediados del siglo XX, trufado por un neotomismo esencialista muy mediocre y una formación intelectual del clero un tanto rancia. Por tanto, acerca de este punto no existen fisuras en la historiografía. Ahora bien, ponen en duda el proceso sociológico y de alianza con los poderes capitalistas que exponían tanto Callahan como Botti. Tras minucioso análisis y estudio de las estructuras eclesiales, concluyen que es necesario abandonar esa mirada dialéctica campo-ciudad y ricos-pobres que se ha establecido. Ni el catolicismo es fundamentalmente rural, ni es cierto que las órdenes sólo se enclaven en torno a las élites y sus negocios en la ciudad. Asimismo, el mapa español no puede reducirse a un norte católico y un sur prácticamente abandonado y ateo. La movilización católica en las ciudades es muy significativa, y la pastoral entre campesinos y obreros es, al margen de su éxito, mucha y muy diversa. La Iglesia, en suma, no se ha olvidado de los pobres.

En los últimos tiempos, ha tenido lugar la aparición de una nueva perspectiva para encuadrar todo el fenómeno católico dentro de la historia global europea y española, especialmente. Este consiste en resaltar la relación existente entre catolicismo y nacionalismo, es decir, en analizar el nacionalismo católico que surge en la contemporaneidad y que explicaría el argumento nacionalista de muchos países del Viejo Continente. A este punto de confluencia han llegado trabajos especializados en el catolicismo español, como el coordinado por Alfonso Botti, Alejandro Quiroga y Feliciano Montero, *Católicos y patriotas*,[33] como estudios sobre el nacionalismo de nuestro país, destacando poderosamente el conocido *Mater dolorosa* del profesor Álvarez Junco.[34] No obstante, todavía parece una vía por profundizar dado que, como denuncia el propio Álvarez Junco, es todavía testimonial el volumen de trabajos dedicados al nacionalismo español. Además, el nacionalismo es una realidad difícilmente catalogable, pues sus variedades y subtipos son muchos, y su definición siempre es problemática.[35]

Esta corriente viene de las últimas pesquisas europeas, en las que ha aparecido una relectura del fascismo en clave de religión política, antigua tesis ahora desempolvada. Según esta corriente, el fascismo de entreguerras sería la versión más sofisticada y moderna de nacionalismo contemporáneo, que aporta ahora la deificación del estado, la

[32] José Andrés GALLEGO y Antón M. PAZOS: *La Iglesia en la España Contemporánea*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1999
[33] Alfonso Botti et al. (coord.): *Católicos y patriotas…*
[34] José ÁLVAREZ JUNCO: *Mater Dolorosa: la idea de España en el siglo XIX*. Madrid, Taurus, 2012
[35] Andrés DE BLAS GUERRERO: *Nacionalismos y naciones en Europa*. Madrid, Alianza, 1994

nación y la raza, así como unas lógicas de encuadramiento de las masas propias de una religión tradicional a las que, de hecho, trata de sustituir. En este sentido, y siempre siguiendo las tesis de Renzo de Felice, Gentile, y George L. Mosse, ha brillado por encima de otros el trabajo de Michael Burleigh sobre el III Reich,[36] donde defiende que la progresiva secularización de las estructuras sociales y estatales llevan a la secularización de la idea nacional, paso fundamental para la creación de una religión secularizada, política, pagana. El antiguo lenguaje para adorar a Dios es ahora empleado en la Alemania nazi para adorar a la raza y al Führer.

¿En qué medida podría afectar esto al caso español? Algunos autores han reflexionado acerca del binomio identidad nacional-religión, y sobre hasta qué punto podemos decir que el catolicismo en entreguerras convierte a la política en religión (caso alemán) o, es precisamente la presencia de ese catolicismo el que evita tal cosa, haciendo simplemente política con la religión. En otras palabras, si el fascismo es nacionalismo secularizado que hace de la política una religión, habría que ver si el caso español responde a ese fascismo. González Cuevas ha defendido abiertamente que el caso español, por tener esa poderosa presencia del reaccionarismo católico español, que ha evitado tenazmente la secularización de España hasta la Segunda República, no responde en modo alguno al caso alemán o italiano; en suma, España no es fascismo porque la presencia católica ha evitado cualquier forma de secularización y por ende, cualquier triunfo de un nacionalismo moderno de tipo fascista.[37] Misma opinión para el caso de nuestro país tendrá el sociólogo Michael Mann, que defiende que el fascismo, si bien no tiene problemas en acoger adeptos de distintas religiones, es incapaz de convivir con ellas porque necesita que el único sujeto de adoración sea la nación y el estado, de forma que en los países donde haya un catolicismo movilizado, es inviable. Podemos hablar, por tanto, de la construcción de una Dictadura franquista de corte reaccionario, antiliberal y nacionalista, pero no fascista. El fascismo habría quedado domesticado por un régimen de élites capitalistas y terratenientes y su masa reaccionaria y antimoderna.[38] Muy similar opinión tiene Stanley Payne, al hacer historia comparada sobre fascismos europeos en su ya antiguo y célebre libro *El fascismo*.[39] El único que, desde esta misma lógica, se atreve a insinuar que quizás el nacional-catolicismo sea una versión española y católica del fascismo es Alfonso Botti, quien señala que, de alguna manera, esta ideología sería una forma de secularización por ser ya un nacionalismo de corte moderno.[40]

En cualquier caso, si concluimos que no podemos hablar de fascismo para el caso de la ideología que sustenta el régimen de Franco, ¿no tiene por tanto utilidad el análisis desde el nacionalismo de la realidad católica en España? Si bien pudiera ser el catolicismo la barrera contra una forma de religión política pagana y estatal, eso no es óbice para que haya un acercamiento entre catolicismo y modernidad a través de una conversión nacionalista en nuestro país. Es decir, sin llegar al modelo fascista, línea roja de la

[36] Michael BURLEIGH: *The Third Reich. A new History*. Londres, Pan Macmillan Ltd, 2001

[37] Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS: "Las religiones políticas contemporáneas: su incidencia en España" Julio DE LA CUEVA et al. (coord.): *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*. Madrid, Universidad de Alcalá servicio de publicaciones, 2009, pp. 91-129

[38] Michael MANN: *Fascists*. Los Ángeles, Cambridge University Press, 2004.

[39] Stanely G. PAYNE: *El fascismo*. Madrid, Alianza Editorial, 1986. En términos similares reflexiona Javier UGARTE: *La nueva Covadonga insurgente*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1998

[40] No obstante, tampoco termina de ser rotundo en este aspecto, sabedor de las enormes dificultades del modelo si lo comparamos con el fascismo alemán o italiano. Alfonso BOTTI: *Cielo y dinero…*

jerarquía (véase Gomá y sus constantes temores acerca de la ideología nazi en España),[41] bien pudiera ser el llamado nacional-catolicismo un paso intermedio, una paradójica apertura del catolicismo español a la modernidad, aun para crear un relato nacional contra ella. Así lo creen nuevamente los autores previamente citados, tanto Álvarez Junco como los aglutinados en la obra colectiva *Católicos y patriotas*. Existe una relación entre secularización, modernidad y nacionalismo. De esta forma, y a nivel europeo, lo que inicialmente se entendía como una corriente pagana de la modernidad (nos referimos al nacionalismo), se acaba convirtiendo en algo no sólo aceptable, sino incluso bueno para combatir la modernidad. En el caso español, además, se parte de aquel antiguo relato histórico de España como Monarquía antimoderna por antonomasia desde el siglo XVI, que bien explicábamos con Gonzalo Redondo, para transformarlo en un nacionalismo de masas, que asume completamente la idea de nación moderna para, irónicamente, lanzarla contra la modernidad anticatólica. Álvarez Junco en su *Mater dolorosa* rastrea magistralmente el paso de una concepción de la patria carlista, antinacional, a un nacionalismo de base católica a finales del siglo XIX, que abre las puertas al nacional-catolicismo de entreguerras; término propuesto por Botti y que Junco acepta plenamente para el siglo XX.[42]

De forma que este nacionalismo que hace del relato antimoderno su argumento central, supone un abrazo parcial a la modernidad y a la secularización, aun de forma inconsciente. Nuevamente, insistimos, esto no es exclusivo de España. Los diversos colaboradores del trabajo *Católicos y patriotas* ponen de manifiesto cómo tenemos nacionalismos similares en Portugal, Francia, Polonia e Italia. No obstante, el triunfo del mismo es desigual, por la coyuntura propia de estos países.[43] Es más, en la misma obra, el reconocido experto en historia del Papado, Daniele Menozzi, afirma que existe un evidente proceso de adaptación y aceptación del nacionalismo moderno por parte de Roma tras la IGM, superando el antiguo planteamiento de rechazo por pagano. Así, la postura vaticana desde 1918 evoluciona al tratar de distinguir entre un nacionalismo aceptable, "tibio, moderado y bueno", y uno exacerbado y poco cristiano. En opinión del italiano, esta apertura a uno de los principios más notables de la modernidad terminó, no obstante, en fracaso, dado que no pudo evitar el descalabro nacionalista de la Segunda Guerra Mundial.[44]

Por tanto, el caso español, en el que hibridan catolicismo y nacionalismo no es estrictamente singular, aunque sí pudiera serlo su enorme éxito y su supervivencia hasta 1975. Siguiendo la estela de estos trabajos, se antoja imprudente seguir hablando de

---

[41] Miguel Ángel DIONISIO VIVAS*: Isidro Gomá ante la dictadura y la República: pensamiento político-religioso y acción pastoral*. Instituto teológico San Ildefonso, Madrid, 2012.

[42] Además de la obra citada del profesor Junco, algunos otros trabajos han seguido esa línea, también destacando la figura de Menéndez Pelayo como pivote central del proceso. Véase Luisa MARCO SOLA: "El catolicismo identitario en la construcción de la Idea de Nación Española. Menéndez Pelayo y su "Historia de los Heterodoxos Españoles" en `*Ilu Revista de Ciencias de las religiones*, nº 14, 2009, pp 101-116; Antonio MORALES et al. (coord.): *Historia de la nación y del nacionalismo español*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2013

[43] En distintos capítulos de la obra, Benoit Pellistrandi, Andrea Panaccione, Joao Miguel Almeida y Guido Formigoni desarrollan los casos de los distintos países mencionados. Alfonso Botti et al. (coord.): *Católicos y patriotas…*

[44] Daniele MENOZZI: "Iglesia católica y nación en el periodo de entreguerras" Alfonso BOTTI et al. (coord.): *Católicos y patriotas…* 21-41

tradicionalismo español para el caso del régimen de Franco, como haría Gonzalo Redondo, pues obviaría la transformación y parcial secularización del catolicismo a través del nacionalismo. Esto no supone en absoluto una aceptación de la modernidad ni una anticipación del Concilio Vaticano II, y en esto el relato generalista no se vería modificado, pues precisamente este cambio servía para seguir apuntalando un modelo arcaizante de catolicismo antimoderno, si bien fuera en sí mismo una incoherencia o una absoluta imposibilidad.

***

En conclusión, ningún historiador ha puesto en duda el profundo conservadurismo y reaccionarismo de la Iglesia católica española antes de la Guerra Civil, y esto parece absolutamente incontestable a gran escala. La cuestión historiográfica por debatir sería si, dentro del gran relato, podemos incorporar otras posibilidades, aun minoritarias. Es decir, si antes del Concilio Vaticano II se produce una incipiente transformación en el catolicismo español, o si este se mantiene impermeable a cualquier novedad; si el catolicismo español tiene conexiones más allá de los Pirineos y participa de la renovación europea, o si es un catolicismo profundamente aislado.

En esta tesis doctoral defendemos abiertamente que el trazo grueso, el gran relato sobre el catolicismo español, visto hasta aquí, tenía una realidad cierta y un peso enorme para 1933. Nuestros protagonistas de *Cruz y Raya* habrán de habérselas con ese catolicismo constantemente, pues es el punto de partida desde el que quieren renovar, transformar e incluso combatirlo. Es más, emplearemos el concepto "nacional-catolicismo" de Botti porque nos parece el que con más rigor y sistematicidad define toda una realidad católica nacional que sustenta en buena medida el régimen de Franco. Pero por esto mismo no puede ser un relato homogéneo, monolítico. La realidad católica es, sencillamente, inabarcable, y la presencia de voces diferentes, disidentes incluso sin romper la comunión con la Iglesia, no sólo es sensible, sino que, en su tiempo, fue muy notable. Otra cosa que es la historiografía les haya prestado atención, o incluso haya tenido la sutileza suficiente para captarlo. En este sentido, y estrictamente a modo de ejemplo, citemos el caso del texto de González Cuevas anteriormente mencionado, [45] que al hablar de la Revista de Estudios Hispánicos y su fuerte oposición a la modernidad y al liberalismo durante la Segunda República, añade que Gregorio Marañón se convirtió en centro de muchos de los ataques de esta revista, por considerarlo uno de los personajes más señeros por su acendrado liberalismo y apoyo a la República. Resulta una profunda ironía que, González Cuevas, para advertir del reaccionarismo católico, cite este ejemplo, dado que Gregorio Marañón es profundo católico y uno de los artífices de la fundación de *Cruz y Raya*.

Otro ejemplo llamativo es el del nacionalismo español y su relato. Si hemos visto cómo el catolicismo antimoderno ofrece el argumento perfecto para un nacionalismo de derechas que construye la Dictadura de Francisco Franco, en base a una presunta vinculación esencialista de lo español y lo católico, su contrario sería el nacionalismo

[45] Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS: "La Guerra Civil… pp. 39-73

liberal; este se apoya en una interpretación de lo español que destaca otros aspectos además del catolicismo para entender la identidad española, y no pretende en modo alguno volver al pasado de forma arcaizante. Es decir, asume la modernidad y el tránsito nacional. De forma apriorística podríamos pensar que en el primer relato encontraremos católicos, y en el segundo liberales acatólicos. En su reciente obra colectiva, Juan Pablo Fusi, Antonio Morales y Andrés de Blas, recorrían los más destacados representantes de una y otra corriente: contra toda expectativa dialéctica y simplista, varios de los más importantes historiadores liberales son católicos[46]

Por esto, hemos de revisar el relato. La historiografía más especializada de los últimos años, como veremos a continuación, sí ha rastreado distintos personajes o espacios que han supuesto una nota discrepante, diferente, en muchos casos moderna, en otros, incluso, modernista, ciertamente fuera de la comunión eclesial. Además, esta historiografía especializada también ha considerado mejor los tiempos, los conflictos y los motivos históricos para la evolución del catolicismo español. Es de lamentar que en muchos casos el gran relato no haya tenido en cuenta estos matices. Conviene que nos detengamos sobre ello para poder contextualizar correctamente el surgimiento del grupo católico en torno a *Cruz y Raya*.

[46] Nos referimos a Ramón Menéndez Pidal, Claudio Sánchez-Albornoz y Miguel Asín Palacios. Véase la obra Antonio MORALES et al. (coord.): *Historia de la…*

## *Los católicos antes de la llegada de la Segunda República*

Decíamos que era menester repasar lo dicho por la historiografía más especializada, porque nos permite ajustar el trazo, distinguir procesos y plantear el problema del catolicismo y la modernidad en claves diferentes. En los últimos años se han hecho importantes esfuerzos de reajustar la mirada general al marco concreto y, con ello, matizar y abrir nuevas preguntas, entre las que destaca sin duda la que aquí nos atañe ¿Hubo un catolicismo moderno, que anticipe el Concilio Vaticano II y la libertad religiosa, o no hubo nada más allá de lo que confluyó en el nacional-catolicismo?

En primer lugar, un lugar destacado de debate radica en si el primer tercio del siglo XX fue testigo de un proceso de transformación del catolicismo español o se trata simplemente de pura atonía inmovilista. Frente a historiadores como Redondo, Gallego o Pazos, señalábamos previamente que Alfonso Botti advertía que seguir hablando unívocamente de tradicionalismo en el catolicismo español es pura pereza intelectual.[47] Los primeros treinta años del siglo XX suponen, en opinión del italiano, un cambio fundamental, una modernización, aunque sea, paradójicamente, en clave antiliberal. En suma, hasta los antimodernos no pueden evitar partir de su circunstancia y su tiempo histórico. El nacional-catolicismo es un giro modernizador del catolicismo para seguir haciendo la guerra al enemigo secularizador. A esto respondió recientemente Luis Cano planteando que "nacional-catolicismo" es un término muy pretencioso, pues da una imagen de elaboración intelectual y proyecto político de excesiva envergadura para lo que realmente fue y que, por tanto, sería mejor reducir su pretensión hablando meramente de un patriotismo católico, o como dice este autor, cato-patriotismo.[48] Si bien es cierto que Botti tiende a reducir y simplificar el proceso por efectismo, parece poco apropiado tumbar el concepto desde un estudio exclusivamente de las fuentes eclesiásticas, sin prestar demasiada atención a la producción intelectual y editorial de los sectores en los que Botti pone el acento. Un estudio atento de las fuentes que expone Botti, así como de la misma construcción de una Dictadura de cuarenta años, da buena cuenta de la pretensión del proyecto, si no queremos caer en interpretaciones azarosas y casuales sobre el apoyo social e ideológico del régimen de Franco.

Así, por tanto, si podemos hablar de transformación en el primer tercio de siglo, parece razonable pensar que pudiera haber otra dirección distinta, paralela, quizás antitética, a la nacional-católica. Ahora bien, para poder rastrear esta pista, primeramente deberíamos atender a lo que pudo suscitar semejante transformación. *Catolicismo y secularización en la España del siglo XX*, el grupo historiográfico más vivo y productivo en los últimos años sobre la historia del catolicismo español, liderados por Feliciano Montero y Julio de la Cueva, han construido un relato del primer tercio de siglo partiendo de un eje central: la secularización.[49] Desde el año 98 hasta el final de la Guerra Civil, se produce un profundo debate en España acerca de la necesidad y los ritmos de una secularización, o laicización en su defecto, de la política y sociedad españolas. Esto despierta todo un combate dialéctico entre clericalismo-anticlericalismo, bien conocido y

[47] Alfonso BOTTI: *Cielo y dinero…*
[48] Luis CANO: "*Reinaré en España"…*
[49] Julio DE LA CUEVA et al. (coord.): *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*. Madrid, Biblioteca Nueva D. L., 2007

contado por los manuales clásicos. El problema estriba en saber hasta qué punto se emplean nuevos métodos para mantener el *statu quo* de la Iglesia contra toda forma de secularización, o en el proceso aparecen grupos católicos que asuman la secularización como algo necesario y bueno tanto para la sociedad civil como para la propia Iglesia española. En términos magisteriales lo ha recogido de forma precisa Andrés Martínez Esteban, mediante la lógica tesis-hipótesis.[50] Este historiador describe cómo la mayor parte de la Iglesia y, en concreto, la jerarquía nacional, tiende indefectiblemente hacia la tesis (orden cristiano) frente a la hipótesis (aceptar modernidad), y las únicas disputas radican en el grado de flexibilidad y apertura, por pura disciplina, que deban hacer para lograr devolver España a Cristo. En una línea parecida se expresa el ya mencionado Luis Cano quien explora cómo la devoción al Sagrado Corazón de Jesús y a Cristo-Rey se tornan, con el tamiz del XIX, en una devoción social y política, en ideología; así, de la salvación personal mediante el reinado del corazón, se pasa a la salvación de la patria, la nación, y esta pasa necesariamente por la vuelta al origen y el rechazo de toda forma de secularización y modernidad. Esta forma de nacionalismo monárquico cristiano cristaliza de forma vehemente en la idea de cruzada durante la Guerra Civil; y, para muchos, la histórica profecía hecha al Padre Hoyos se colmataría en la Dictadura de Franco. [51] Esta lógica secularizadora no sólo fomentó un movimiento clerical y antimoderno del lado católico, sino que estructuró y otorgó un relato político a buena parte de las izquierdas, que vieron en el catolicismo y la Iglesia el enemigo a batir para emancipar al hombre moderno. En términos de "venganza histórica de la izquierda" lo expresa Álvarez Tardío, y otros autores se mueven en una línea similar a la hora de caracterizar este dialéctico combate, especialmente en lo que se refiere al anarquismo, al socialismo a partir de los veinte, y al republicanismo de la calle.[52]

Parece que, en la inmensa mayoría de los casos, tenemos un catolicismo que bien pudiera modernizar sus medios, pero no sus fines, y por ende rechaza toda secularización y modernidad. ¿Existe otra vía en España? Suárez Cortina recuerda cómo el catolicismo europeo de vanguardia hablaba por aquel entonces del modelo de "Iglesia libre en estado libre", apelando a la secularización y aconfesionalidad de las instituciones, en una línea similar a la del Concilio Vaticano II.[53] Por tanto, no es singular del caso español enfrentarse a la secularización e incluso al laicismo (piénsese en Francia), y sin embargo podría parecer que, excepcionalmente, es en España donde sólo se da una respuesta: la antimodernidad, o si se prefiere, el nacional-catolicismo. De manera que, cuando hablamos de catolicismo moderno y libertad religiosa, hablamos también y por ende de

[50] Siendo así la tesis el estado deseable de cosas, y la hipótesis la situación aceptada desde la que se parte. Véase Andrés MARTÍNEZ ESTEBAN: "…Al César lo que es del César" Los primeros Congresos Católicos y la unión de los Católicos españoles", *Revista Española de Teología*, 65, abril-junio 2005; Andrés MARTÍNEZ ESTEBAN: "Católicos y liberales. La Iglesia en el cambio de siglo (1885-1914)", *Revista Española de Teología*, 66, abril-junio 2006; Andrés MARTÍNEZ ESTEBAN: "Los católicos durante el reinado de Alfonso XIII. ¿Un partido católico o católicos en los partidos? ¿Católicos políticos o políticos católicos?" *Presencia y Diálogo*, 29, 2010.

[51] El Padre Hoyos, jesuita, habría sido depositario de una profecía de Cristo: si España se mantenía fiel a la devoción al Sagrado Corazón, Él reinaría en España más que en otros lugares.

[52] Manuel ÁLVAREZ TARDÍO: *Anticlericalismo y libertad de conciencia.* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002; Julio DE LA CUEVA et al. (coord): *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*. Madrid, Universidad Alcalá servicio de publicaciones, 2012

[53] Manuel SUÁREZ CORTINA: "Religión, Iglesia y Estado en la cultura institucionista. De Francisco Giner a Manuel Azaña" en Julio DE LA CUEVA et al. (coord): *La secularización conflictiva…* 73-101

católicos que asumen la secularización moderna y la separación de esferas política y religiosa. ¿Se dio en España esta posibilidad en el campo católico?

Se suelen señalar dos vías de transformación católicas que bien pudieran haber dado como resultado un catolicismo diferente, más dialogante y abierto a la modernidad. El primero de ellos, indudablemente, es el catolicismo social, la labor de la Iglesia ante el movimiento obrero y su situación de explotación. Las respuestas, ciertamente, fueron muchas, y no es este el espacio para desarrollarlas en extenso. Lo que ahora nos es menester revisar es el resultado global, y en esto la historiografía, más allá de algunas valoraciones diversas,[54] no presenta relatos muy diferentes. Ya hace más de cuarenta años, Javier Tusell, Domingo Benavides y Óscar Alzaga, por motivos diferentes sobre los que posteriormente volveremos, plantearon el análisis más aceptado hoy día: el catolicismo social español fue fundamental y oficialmente (esto es, apoyado por la jerarquía) conservador, *amarillista*: su preocupación, combatir "la apostasía de las masas", el abandono de la fe por parte de los obreros en razón de su fidelidad al nuevo código marxista o anarquista; sus fines, "recuperar España para Cristo", mediante la formación, la propaganda y la catequesis, que cure del veneno del ateísmo; los medios, sindicatos mixtos de patronos y obreros, que rompan con la idea de lucha de clases y, trufados siempre de un sentido profundamente paternalista, ofrezcan al obrero caridad y formación cristiana. Este tipo de planteamiento social se opondrá, tanto desde la jerarquía como desde los foros de debate católicos a esos grupos minoritarios que, con mayor o menor apoyos diversos, proponen un sindicalismo nuevo, aconfesional y libre, profesional (de clase) y moderno, cuyos fines fueran la promoción y mejoramiento de las condiciones de trabajo de los obreros, sin ánimo de hacerlo por su condición de católicos ni para evangelizarlos, sino separando la esfera de la lucha por la justicia de la propaganda explícita de Cristo. Representativos de esta línea minoritaria serían el canónigo Maximiliano Arboleya, y los padres Gerard y Gafo, así como todo el Grupo de la Democracia Cristiana. No obstante, esta opción minoritaria, abierta a la secularización en la medida en que separaban lo profesional de la confesionalidad y asumían la moderna lucha social, fue descabezado y ahogado por los sectores más conservadores del catolicismo social entre los años 23 y 36.[55]

Posteriormente, Feliciano Montero se expresó de forma muy similar acerca de la desaparición, o mejor, anulación, de este catolicismo social moderno y minoritario: realmente, a un nivel general y mayoritario no se superó la concepción benéfico-caritativa del Antiguo Régimen, aunque se disfrace con medios modernos y por disciplina se aplique, de forma tardía y epidérmica, las nuevas doctrinas europeas condensadas en el

[54] Feliciano Montero y Julio de la Cueva exponen cómo hasta los años setenta nos encontramos con una historiografía oficialista que remarca los éxitos del catolicismo social más conservador; a partir de los setenta, no obstante, comienza un proceso de revisión importante, que recuerda a la línea crítica que ya en los treinta exponía el canónigo Maximiliano Arboleya desde Asturias y *El Carbayón*: el católico ha abandonado al pobre y al obrero, ofreciéndoles sólo caridad, pero no justicia, y esto explica el fracaso social de la pastoral. Desde entonces, las últimas décadas han mantenido una línea similar a la apuntada desde los setenta. Véase Julio DE LA CUEVA y Feliciano MONTERO: "Introducción" en Julio DE LA CUEVA et al. (coord): *Izquierda obrera y…*pp. 11-19

[55] Javier TUSELL: *Historia de la Democracia Cristiana en España*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1974; Óscar ALZAGA: *La primera Democracia Cristiana en España*, Madrid, Ariel, 1973; Domingo BENAVIDES: *El fracaso social del catolicismo español. Arboleya Martínez, 1870-1951*. Barcelona, Editorial Nova Terra, 1973

Magisterio Social de la Iglesia, que desde León XIII, a fines del siglo XIX con su *Rerum Novarum*, comienza a transformarse de forma significativa. Entre otros motivos, Montero señala que el fondo de esta actitud radica en la no aceptación de la secularización y la modernidad en ninguna de sus formas, y por ende no hay voluntad de hacer esfuerzo alguno por adaptarse a la hipótesis, sino que el objetivo es defender una tesis, una España que aún se cree puede ser católica por mucho tiempo.[56] Como vemos, todo vuelve a la cuestión de la secularización y la aceptación de la libertad moderna o la confesionalidad de las instituciones y poderes públicos y oficiales. El discurso renovador del catolicismo social queda aplastado por las estructuras católicas que temen poderosamente que tal cosa abra paso indefectiblemente a la impiedad y el abandono de la fe. Pocos años después, Antón Pazos expuso fundamentalmente el mismo relato.[57] En años ulteriores, sólo se ha remarcado lo mismo desde concreciones diferentes.[58]

En suma, frente a una mirada excesivamente simplista, vemos cómo existe un discurso mayoritario en lo social que es profundamente antimoderno, pero esto no agota las posibilidades de pensamiento y acción católicas. Existía un sector que anticipaba nuevas formas, nuevas maneras de considerar la lucha social y que, sin duda, eran semilla de modernización en clave de aceptación del proceso secularizador y, en consecuencia, marcan la línea del posterior Concilio Vaticano II. Cosa diferente y bien sabida es que este nuevo discurso sea abatido y no tenga mayor relevancia histórica que su misma existencia precaria, pero es significativo: es el testimonio de la complejidad del fenómeno católico y de que, aun minoritario, hubo un sector que estaba abierto a lo que se renovaba desde Roma y el resto del Viejo Continente. Si esto es así para el catolicismo social, ¿podría darse también el mismo caso para el catolicismo liberal, para la asunción de la secularización y la libertad religiosa que proclama el concilio?

Efectivamente, la historiografía ha descrito un proceso similar en cuanto al catolicismo liberal se refiere en nuestro país. No es necesario volver a insistir en el discurso mayoritario que se opone a toda forma de secularización. Sin embargo, tenemos transformaciones importantes en el primer tercio, como decíamos anteriormente. Siempre se ha destacado el grupo de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, *El Debate* y Ángel Herrera, protagonistas del catolicismo en los medios de comunicación desde 1909 hasta la Guerra Civil. Se trata de un grupo con unas nuevas formas de hacer propaganda, con medios modernos de influencia social y debate, con una importante dosis de posibilismo acerca del sistema político, siempre y cuando se defiendan los derechos de la Iglesia. ¿Es esto aceptación de la secularización y la libertad religiosa? ¿Es, al

[56] Feliciano MONTERO: *El primer catolicismo social y la Rerum Novarum en España, 1889-1902*. Madrid, CESIC, Instituto Enrique Flórez, 1983

[57] Véase introducción de Antón M. PAZOS et al. (coord.): *Un siglo de…*

[58] Se puede volver a traer a colación a William Callahan, cuando analizaba las estructuras de las órdenes religiosas y sus vinculaciones con el gran capital español, en la idea de alianza que se afianzaba mediante la domesticación del catolicismo social gracias al amarillismo, William CALLAHAN: *La Iglesia católica…*; o nuevos trabajos sobre uno de los grandes protagonistas del amarillismo católico, el marqués de Comillas, véase Enrique FAES DÍAZ: *Claudio López Bru, Marqués de Comillas*. Madrid, Marcial Pons, 2009; Montero ha vuelto sobre la cuestión en otros ámbitos y desde otras perspectivas, Feliciano MONTERO: "Del movimiento católico a la Acción Católica. Continuidad y cambio" en Julio DE LA CUEVA et al. (coord): *La secularización conflictiva…* 169-187; Feliciano MONTERO: "Catolicismo social y socialismo revolucionario. Confrontación de retóricas" en Julio DE LA CUEVA et al. (coord): *Izquierda obrera y…* 129-155

menos, un germen de ello, o hablamos sencillamente de un proceso de acomodamiento superficial? Mismas preguntas surgen con la Acción Católica, nacida al calor del inicio de siglo y transformada y potenciada por Pío XI, aglutinando los esfuerzos católicos durante la Segunda República (o al menos, tal era su vocación). Su gran innovación para los años treinta consistía en la "separación de planos", distinguiendo entre la labor profesional (sindicalismo), la propagandista y la política. Ciertamente la mayor parte de los especialistas, con mayor o menor contundencia, consideran que tanto el entorno de ACNP como de AC suponen un cambio en las formas y los medios, pero no en el fondo ni en la teleología. En otras palabras, es un cambio táctico para lograr los mismos objetivos tradicionales antimodernos: devolver España para Cristo.[59] Quizás el único que introduce una mirada matizada sea García Escudero quien, al hablar de Herrera Oria, considera que si bien es cierto que nunca abrazó el liberalismo, supuso un antecedente importante para ese paso en nuestro país al abrir la puerta al posibilismo y al catolicismo social.[60] Igualmente, Feliciano Montero, el gran experto en España de la Acción Católica, volvía a afirmar que significó un cambio fundamental por la idea de separación de planos, que rompía con el viejo esquema de ligazón entre lo religioso, lo político y lo social, introduciendo la aconfesionalidad en la actividad de los católicos por la justicia social o el orden temporal. Anticipaba el Concilio Vaticano II, aunque no obstante recuerda que en España se trató de una táctica, e incluso Pío XI así también lo consideraba: realmente, en consecuencia, no podemos hablar aún de defensa positiva de la libertad religiosa. Es un paso nacido del pragmatismo y estrechamente vigilado por la jerarquía.[61]

Por tanto, si nuevamente en lo mayoritario nos encontramos con que no hubo catolicismo liberal antes de la Guerra Civil, sería interesante rastrear si la historiografía ha dado con grupos minoritarios que sí lo asumieran, de igual manera que sucedía con el catolicismo social avanzado o moderno. Lamentablemente, en este aspecto lo que se ha hecho hasta aquí no es concluyente: muchos mencionan la existencia de católicos liberales, pero más allá de una presencia presumida pero no concretada, se antojan estos católicos satélites anónimos, náufragos. Esta es la impresión que generan trabajos como los de Martínez Esteban y Robles Muñoz, en los que se indica la existencia de un catolicismo liberal, de un catolicismo abierto a la secularización y separación de lo religioso de lo institucional (este último lo personifica en Antonio Maura y su entorno), pero que es desplazado y estrangulado por los sectores militantes, conservadores y antimodernos del catolicismo español, tildándolos de modernistas para deslegitimar todas sus pretensiones renovadoras.[62] Ahora bien, no se menciona quiénes son, en qué ámbitos aparecen ni cuáles son sus redes de socialización, como tampoco sus orígenes y objetivos.

---

[59] William CALLAHAN: *La Iglesia católica…*; Gonzalo REDONDO: *Historia de la Iglesia en España 1931-1939*, Madrid, Ediciones Rialp, 1993; José SÁNCHEZ JIMÉNEZ: *El cardenal Herrera Oria: pensamiento y acción social.* Madrid, Ediciones Encuentro, 1986; Javier TUSELL: *Historia de la…*; Domingo BENAVIDES: *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración, 1875-1931*, Madrid, Editorial Nacional, D. L., 1978

[60] José María GARCÍA ESCUDERO: *El pensamiento de Ángel Herrera*, Madrid, Biblioteca Autores Cristianos, 1987

[61] Feliciano MONTERO: "Del movimiento católico a la Acción Católica. Continuidad y cambio" en Julio DE LA CUEVA et al. (coord.): *La secularización conflictiva…* 169-187; Feliciano MONTERO: "La Acción Católica, Ángel Herrera y la A. Católica de Propagandistas" Julio DE LA CUEVA et al. (coord.): *Laicismo y catolicismo…*

[62] Andrés MARTÍNEZ ESTEBAN: "Católicos y liberales…; Andrés MARTÍNEZ ESTEBAN: "…Al César lo…; Cristóbal ROBLES MUÑOZ: *La Santa Sede y la II República*, Madrid, Visión Libros, 2013

Parecen, así, haber arribado a la costa de la libertad religiosa y la modernidad como por accidente, como nota discordante del catolicismo español surgida de forma espontánea. Evidentemente, esta explicación no es suficiente, y deben ser estudiados, reconstruida su existencia dentro del gran relato del catolicismo en España. Y esto superando una cierta tendencia de algunos historiadores a, paradójicamente, calificar de modernistas todo aquello que fuera un católico relativamente liberal, como en los casos de Redondo y Suárez Cortina, reproduciendo la misma condena con que los silenciaron.[63] Qué duda cabe que en muchos casos bien pudiera ser así, pero como veremos para el caso de *Cruz y Raya*, pesó y sigue pesando mucho más el prejuicio que el verdadero conocimiento de la fuente.

***

La cuestión, en definitiva, queda sin resolver. Sabemos de la existencia de católicos que dialogan con la modernidad, y que ante la secularización no respondieron desde planteamiento ultramontanos, sino que incluso lo vieron como un bien para su Iglesia y su fe, anticipando el Concilio Vaticano II. Pero quiénes son y cómo dan ese paso, por qué ellos sí acogen las transformaciones europeas y no el resto, es algo que todavía no se ha interpretado. Ciertamente es un discurso minoritario, pero llama la atención que en el advenimiento de la Segunda República tengamos varios de ellos destacados, jugando un papel central, como Niceto Alcalá-Zamora, Miguel Maura, ambos en el gobierno provisional del 31, o Ángel Ossorio y Gallardo y el sacerdote Romero Otazo, que participaron de una junta para redactar el anteproyecto de la constitución antes de la que fuera oficial. ¿Es estricta casualidad que personajes del entorno liberal, protagonistas incluso, fueran destacados católicos? Quizás el problema estribe en que a la hora de estudiar el catolicismo hemos acudido década tras década a los grupos *oficialmente* católicos, a la *militancia* o a la jerarquía. Son los entornos católicos por antonomasia, sin duda; pero no agotan la realidad sociológica católica. Precisamente un católico liberal, que creyera en la separación de esferas y en la aconfesionalidad de lo temporal, evitaría tales espacios católicos. Quizás por eso no los rastreamos como católicos, y esto sería profundamente injusto. Al no ser partícipes de la militancia ni del movimiento católico antimoderno, clerical, son fantasmas para las fuentes. Es por esto que, en esta tesis doctoral, vamos a cambiar la manera de acometer las fuentes, estudiando espacios y fuente *no confesionalmente* católicas, pero en las que luce con singular fuerza un catolicismo liberal renovador y, es más, en comunión con la Iglesia.

[63] Gonzalo REDONDO: *Historia de la…*; Manuel SUÁREZ CORTINA, "clases populares, republicanismo y anticlericalismo en la España del primer tercio del siglo XX", Julio DE LA CUEVA et al. (coord.): *Izquierda obrera y…*

## *Los años de la Segunda República*

¿Cuál es la situación en los años estrictamente republicanos, en el tiempo de vida de la revista *Cruz y Raya*? En suma, ¿cuál es el contexto católico inmediato en el que nuestros protagonistas se mueven? Recordemos que hasta aquí hemos recorrido en dos niveles la caracterización del catolicismo español previo a la Guerra Civil: en un primer nivel generalista, hemos comprobado cómo el gran relato mantiene la estructura dialéctica entre el catolicismo y la modernidad, entre las bayonetas de los sublevados el 18 de julio de 1936 y los defensores de la Segunda República; en un segundo nivel más especializado, hemos podido analizar las claves y los tiempos de este proceso histórico y, al mismo tiempo, hemos mostrado un panorama católico más complejo, policromático, en el que aparecen incluso voces y espacios disidentes de la línea troncal que se opone a la modernidad, dispuestos a matizar, dialogar, encontrarse o incluso aceptar parte de lo que entienden como una modernidad asumible para el cristiano. Esas voces discrepantes, minoritarias, no contaron con el apoyo de la militancia ni, a menudo, de la jerarquía, pero hicieron un notable esfuerzo por reformar y renovar el planteamiento católico, con evidente falta de éxito.

Llegada la Segunda República en aquella primavera de 1931, se abría un tiempo nuevo para todos, para bien o para mal, y estos distintos grupos hubieron de habérselas con ella. La historiografía ha podido describir las actitudes de distintos grupos y sectores católicos, y nos encontramos distintas reacciones, que suelen fluctuar entre el miedo y la expectación. Se trata de una República que, también entre los propios republicanos, no era en modo alguno unívoca. Es evidente que trató de superar la corrupción y los males que aquejaban al sistema de la Restauración: para algunos, era la oportunidad de colmatar una revolución liberal fallida en la historia española; para otros, el medio ideal para llevar a efecto una revolución social que trajera la justicia y la igualdad a una España profundamente desigual. De una forma u otra, unos y otros, católicos o no, se enfrentaron a un primer año de profunda indefinición del proyecto que acababa de nacer. Y el asunto religioso no fue un tema menor, es más, la mayoría de los especialistas coinciden en señalar que este fue el tema más polémico y tenso de todo el debate constitucional, aquel que levantó iras y esperanzas en la población española, y no sólo en el parlamento, sino también en la calle. La cuestión de fondo, no era otra si no el límite de la secularización, en opinión de Julio de la Cueva.[64] Así, este especialista señala que existían dos opciones fundamentales: una secularización neutralista, que separara Iglesia y Estado, pero no tratara de eliminar el hecho religioso de la sociedad; y por otro lado, una secularización en clave laicista, que pretendía no sólo lo anterior, sino además someter a la Iglesia, por un lado, y enclaustrar la expresión social de la fe al ámbito de lo estrictamente privado desde las instituciones estatales. Finalmente, el resultado de largas jornadas de debates y negociaciones, partiendo del contexto clericalismo-anticlericalismo descrito páginas arriba, llevó a una constitución y una posterior práctica legislativa de perfil laicista y jacobino.

Ante este primer pronunciamiento del signo que podía tener la República, se construyen los relatos que unos y otros defendieron no sólo en los mismos años del nuevo

[64] Julio DE LA CUEVA: "Hacia la República laica; proyectos secularizadores para el Estado republicano" en Julio DE LA CUEVA et al. (coord.): *Laicismo y catolicismo…* 17-47

régimen, sino incluso de la propia historiografía que, con los años, ha narrado e interpretado el camino que nos lleva a las armas. Huelga decir que se ha escrito ingente cantidad de páginas, y no siempre con la mayor precisión ni rigor, añadido a la tendencia por resaltar lo anecdótico y evitar el análisis propio del historiador. Por tanto, nos centraremos en lo especializado que, ciertamente, en los últimos veinte años ha tomado una mayor presencia.

Existen, y esto no será noticia para el lector, dos grandes extremos interpretativos que reproducen esa mirada dialéctica irreconciliable, y que resultan inevitablemente antitéticos. El núcleo de la cuestión en ambos casos, y esta puede ser la única similitud, es considerar la guerra como, entre otras cosas, una guerra religiosa. Víctima o verdugo, el catolicismo es bandera de guerra, cuartel de campaña, parapeto de combate. De forma inevitable el católico se suma al bando sublevado, sea para aniquilar a la modernidad por atea o para protegerse de las iras anticristianas. Defensor del relato de la Iglesia perseguida será Federico Suárez, quien considera que los católicos soportan una dura persecución durante toda la República y que esta llega a su culmen en 1936, con el martirio de miles de sacerdotes, religiosas y religiosas, así como de laicos muy diversos. Es más, afirma que ideológicamente la Iglesia no se suma al bando sublevado, sino que sus motivos de adhesión son estrictamente humanitarios, para salvarse de los crímenes republicanos.[65] En una línea similar de inculpación a las izquierdas nos podemos encontrar a Stanley Payne, entre otros.[66] Enfrente de este relato victimista están historiadores como José Luis Ledesma, que niegan la continuidad entre el laicismo del 31 y las matanzas de católicos del 36, pero sobre todo historiadores, entre otros, como los ya citados Julián Casanova o Julio Aróstegui. [67] Este último destaca el papel activo que juega el catolicismo a la hora de tumbar todo el proyecto liberal y republicano por su profundo desprecio por la libertad y la modernidad, así como por su alianza con el mundo de las élites económicas y sociales de la Restauración: el golpe de estado y la guerra subsiguiente fueron según estos autores el asalto definitivo del catolicismo contra la secularización contemporánea.

Estos dos relatos son bien antiguos, tan antiguos como la propia guerra, e incluso si analizamos las fuentes se pueden considerar como relatos previos, ya presentes en los mismos años de la República en paz. Es más, como veremos, los propios católicos de *Cruz y Raya* discutieron sobre los límites de la secularización, la persecución y el sentido de la militancia política católica en el contexto republicano. Elocuente será verlos en capítulos posteriores de este trabajo defender un catolicismo de paz, de entendimiento, más allá de los bloques irreconciliables y, sobre todo, del uso del nombre de Cristo para empresas temporales que nada tienen que ver con su Reino.

Otros importantes historiadores, a la hora de encuadrar los años republicanos y las causas de la Guerra Civil, han optado por una suerte de tercera vía, o incluso podríamos hablar de un relato liberal, en el que se destaca que la República cayó por la ausencia de verdaderos republicanos. En otras palabras, ni unos ni otros, ni izquierdas ni derechas,

[65] Federico SUÁREZ: *Manuel Azaña y la guerra de 1936*. Madrid, Ediciones Rialp, 2007
[66] Stanley PAYNE: *La Guerra Civil española*. Madrid, Rialp, 2014
[67] José Luis LEDESMA: "Enemigos seculares: la violencia anticlerical (1936-1939)" en Julio DE LA CUEVA et al. (coord.): *Izquierda obrera y…* 219-245; Julio ARÓSTEGUI: *Por qué el…*; Julián CASANOVA: *República y Guerra…*

creían verdaderamente en un proyecto liberal-republicano, y su sectarismo e incapacidad para convivir llevaron a la República del 31 a la ruina. En los últimos años destacan los trabajos de Manuel Álvarez Tardío, quien también forma parte del grupo *Catolicismo y secularización en la España del siglo XX*: en su obra más relevante,[68] Tardío plantea que la República fracasó por una derecha católica reaccionaria, a lo sumo posibilista por necesidad, y una izquierda laicista y estatista, dispuesta a expulsar a los católicos de la vida pública. En definitiva, habría una suerte de responsabilidad compartida en el hundimiento del sistema republicano a finales de la década, porque ni un bloque ni el otro creían verdaderamente en el liberalismo lockeano que sustenta, en opinión de Tardío, cualquier sistema liberal parlamentario.

De manera análoga a como veíamos para los años previos a 1931, la historiografía especializada ha podido reconstruir el levantamiento del bloque católico en lucha contra la secularización laicista del gobierno de Manuel Azaña. De hecho, como es natural, esto ha dado contenido a la mayor parte de las publicaciones sobre el catolicismo de estos años.[69] A este respecto destacan los trabajos referidos al grupo en torno a Ángel Herrera y *El Debate*, así como la nueva organización de la Acción Católica, y el partido político que trató de representar a los católicos: la CEDA. Ningún historiador pone en duda la tendencia mayoritaria de estos sectores hacia la monarquía, el conservadurismo si no reaccionarismo, y el puro tacticismo a la hora de convivir con la República.[70]

Ciertamente es innegable que la trayectoria republicana y católica quedan configuradas en buena medida por el enfrentamiento de ambos bloques, por la dialéctica izquierda-derecha, catolicismo-modernidad. Negar esto sería un ejercicio de irresponsabilidad y falta de honestidad intelectual, pero el matiz decisivo radica en que a menudo la historiografía ha partido de un planteamiento apriorístico y teleológico que une inexorablemente 1931 con 1936, arrojando una mirada en escorzo a las fuentes, esperando de ellas las pistas que nos lleven a la construcción del nacional-catolicismo y la legitimación de la Dictadura de Francisco Franco. De manera que el foco queda centrado en relatar cómo fue posible tal proceso mayoritario y triunfante, pero resta la atención debida a otras trayectorias posibles, a discursos y vivencias católicas paralelas, que también en su tiempo fueron en buena medida orilladas o ignoradas. De hecho, Montero y de la Cueva así lo admiten, advirtiendo que reducir el fenómeno católico español de los años treinta a uno de los dos bloques enfrentados es simplista, tanto como proponer incluirlo sencillamente en la llamada "tercera España".[71] Esta complejidad y

[68] Manuel ÁLVAREZ TARDÍO: *Anticlericalismo y libertad…*

[69] Entre lo mucho que podríamos citar, destaca por ser reciente y agrupar a un buen número de los especialistas más importantes del espacio nacional actual, la obra colectiva del grupo *Catolicismo y secularización en la España del siglo XX*, Julio DE LA CUEVA et al. (coord.): *Laicismo y catolicismo…* En ella, además, el centro del discurso es la lucha entre catolicismo y laicismo, que conduce casi inevitablemente a las trincheras en 1936.

[70] Son muchos los trabajos que podríamos traer a colación aquí. Destaquemos algunos de los más relevantes; Javier TUSELL: *Historia de la Democracia…* Domingo BENAVIDES: *El fracaso social…*; Gonzalo REDONDO: *Historia de la…*; Feliciano MONTERO: "La Acción Católica, Ángel Herrera y ACNP" en Julio DE LA CUEVA et al. (coord.): *Laicismo y catolicismo…* 159-181; William CALLAHAN: *La Iglesia católica…* Alfonso BOTTI: *Cielo y dinero…*

[71] Así lo hacen en la misma introducción de la obra citada en la anterior nota, reconociendo por tanto que el relato laicismo-catolicismo es sólo una interpretación, no es excluyente ni agota la realidad católica nacional de los tiempos republicanos. Julio DE LA CUEVA y Feliciano MONTERO: "Introducción", Julio DE LA CUEVA et al. (coord.): *Laicismo y catolicismo…* 9-17.

heterogeneidad del catolicismo otros historiadores la han puesto de manifiesto, como Javier Tusell y Genoveva Queipo de Llano, al hablar de la plural respuesta católica europea a la idea de cruzada, que tiene un correlato, defienden, con las distintas posturas habidas entre los católicos españoles más allá de lo que la línea general y militante parece dar a entender.[72] Más recientemente, Luisa Marco Sola ha destacado la propaganda antifranquista de católicos republicanos durante la Guerra Civil.[73]

En suma, podemos recordar aquí las palabras de Alfonso Botti que traíamos a colación al inicio de este capítulo, sobre la ya agotada vía de estudio que rastrea el origen y formación del nacional-catolicismo, y la necesidad de entrar en un ciclo historiográfico nuevo en el que tratemos de rescatar otras trayectorias, posibilidades y discursos minoritarios diferentes, que superen la línea de la militancia católica ya sobradamente conocida. Esta tesis doctoral trata precisamente de dar respuesta a esta necesidad para complejizar, problematizar, con el fenómeno católico en los años republicanos más allá de los católicos que copaban la militancia, aquellos a los que José Bergamín, director de la revista *Cruz y Raya*, daba en llamar "ciclistas católicos".

En este sentido, vuelve a ser sugerente traer a colación nuevamente el juicio de William Callahan sobre el modelo español como contrapunto del francés: frente a una república laicista agresiva como fue la Tercera República francesa a inicios del siglo XX, el catolicismo galo, no sin enormes esfuerzos, logró acogerse al *Ralliement* y aceptar el nuevo *statu quo*, haciendo viable la convivencia del católico con un régimen no sólo moderno y aconfesional, sino incluso laicista. Es preferible la paz y la concordia que la guerra civil. Pues bien, este historiador anglosajón no dejará de recalcar en su obra, como veíamos páginas arriba, cómo el modelo francés fue el que la Iglesia española rechazó conscientemente, buscando, al contrario, una auténtica conquista del Estado y las instituciones antes que permitir que la modernidad hiciera estrago. Sería interesante ver, siguiendo este razonamiento, si hubo católicos españoles que precisamente mirasen a Francia y sus aires renovadores no con recelo sino con esperanza, como modelo a seguir. Efectivamente, los católicos de *Cruz y Raya*, como veremos, dedicarán muchas páginas a dar a conocer los nuevos postulados franceses y a reclamar su seguimiento para poder construir un mundo de convivencia y paz estables, en pluralidad.

Sin embargo, llegados aquí podría parecer que toda esta línea de investigación parte simple o meramente de deseos, intuiciones, anhelos por encontrar aquello de lo que no se habla: nada más lejos de la realidad. Decíamos al finalizar el apartado anterior sobre el camino hacia la Segunda República, que conocemos nombres muy sobresalientes del ámbito político liberal español que resultan ser católicos. Es llamativo ver en el trabajo de Álvarez Tardío, cómo se menciona, casi como de pasada, que no sólo ciertos personajes católicos eran importantes republicanos (Niceto Alcalá-Zamora, Presidente de la República hasta 1936, Miguel Maura o Ángel Ossorio y Gallardo), sino que incluso partidos como la Derecha Liberal Republicana estaba poblada de católicos liberales.[74]

---

[72] Javier TUSELL y Genoveva QUEIPO DE LLANO: *El catolicismo mundial y la guerra de España.* Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1993

[73] Luisa MARCO SOLA: "El factor cristiano. Católicos y sacerdotes antifranquistas en los medios republicanos." *El Argonauta español*, nº7, 2010 Consultado el 11 de diciembre de 2020, https://journals.openedition.org/argonauta/421

[74] Manuel ÁLVAREZ TARDÍO: *Anticlericalismo y libertad…*

Mismas pistas arroja el trabajo de Julio de la Cueva, al señalar que los únicos partidos republicanos partidarios de una secularización neutralista no laicista eran la Derecha Liberal Republicana, la Agrupación al Servicio de la República, y el Partido Republicano Liberal-Demócrata de Melquíades Álvarez: otra vez, sin otorgarle mayor significación, afirma que eran partidos que contaban con una nutrida presencia de católicos.

En los últimos años, otros historiadores han advertido de la misma realidad en otros partidos y escenarios de la vida republicana. Luis T. Gil Cuadrado lo hace en el caso del Partido Agrario, donde afirma que existían sectores católicos proclives a la aceptación plena de la República.[75] En otro tono, pero también con una poderosa significación está el trabajo colectivo que recientemente ha relatado el caso de los sacerdotes que participan en política en partidos republicanos o que se sumaron al bando que defendió el régimen de 1931 durante la Guerra Civil. Sus casos son muy diversos, y algunos de ellos terminaron con una *suspensión a divinis* o rompiendo con la Iglesia, si bien no todos, en modo alguno.[76] Asimismo, en un nivel prepolítico, está la estrecha relación entre Luigi Sturzo, líder de los *popolari* italianos, modelo de partido demócrata-cristiano, con pensadores del mundo católico español como Ángel Ossorio y Gallardo, los hermanos Ruiz Manent y Alfredo Mendizábal, que rastreó Botti en la visita del italiano a España y en su mutua correspondencia. Es evidente que hablamos de una suerte de paternidad intelectual, de referente para la renovación del catolicismo español.[77] No es casualidad que José Ruiz Manent y Alfredo Mendizábal fueran miembros fundadores de la revista *Cruz y Raya*.

Sorprendentemente, misma cosa resulta de un análisis más serio y profundo de la CEDA, a la que a menudo se ha simplificado en exceso, dibujando una imagen excesivamente homogénea, tal y como denuncia Vicent Comes.[78] Es más, Robles Muñoz no se ha cansado de recordar que, realmente, la CEDA nunca llegó a ser un partido confesional aceptado por la jerarquía: esta siempre optó por la nueva Acción Católica y la separación de planos. Por tanto, la CEDA, a pesar de tener el deseo y vocación de aglutinar a los católicos, nunca fue legítimamente su representante.[79] En cualquier caso, la CEDA también ofrece otros perfiles muy interesantes para el asunto que aquí nos ocupa: son varios los historiadores que han estudiado pormenorizadamente este complejo partido, y afirman con claridad que estaba compuesto por tres grandes sectores. El primero sería el mayoritario, sobre todo a partir de 1935, reaccionario y antirrepublicano. El segundo de ellos, en el centro, en torno a Gil Robles, sería posibilista e impregnado de tacticismo. Finalmente, un sector a la izquierda, donde destacaban poderosamente Manuel Giménez Fernández y Luis Lucia, este último presidente de la Derecha Regional Valenciana, que representaba a todos aquellos católicos que aceptaban la República y la secularización del estado. Llama la atención, en este sentido, que el propio Giménez

[75] Tesis doctoral dirigida por Octavio Ruiz-Manjón, Luis Teófilo GIL CUADRADO: *El Partido Agrario Español (1934-1936): una alternativa conservadora y republicana*. Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006

[76] Feliciano MONTERO et al. (coord.): *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la Guerra Civil*. Gijón, Trea, 2014

[77] Alfonso BOTTI: "Luigi Sturzo y los católicos republicanos españoles" en Julio DE LA CUEVA et al. (coord.): *Laicismo y catolicismo…* 253-275

[78] Vicent COMES: "La CEDA: las grietas del bloque derechista" en Julio DE LA CUEVA et al. (coord.): *Laicismo y catolicismo…* 197-223

[79] Cristóbal ROBLES MUÑOZ: *La Santa Sede…*

Fernández llegara a ser ministro de Agricultura (entre octubre de 1934 y abril 1935), lo que nos habla del enorme peso que tenía dentro del partido. Estos historiadores, en suma, reclaman una pluralidad dentro de la CEDA que no se ha tenido en cuenta, y podemos encontrar por tanto fundamental este dato para esta investigación: incluso en la propia CEDA existía catolicismo liberal.[80]

Estos personajes y sectores diferentes, singulares, abiertos a la República y la modernidad, ni pierden su identidad católica ni desafían la autoridad de la Iglesia por tomar este camino. Es más, Andrés Esteban y Robles Muñoz recuerdan que, al margen de actitudes personales de los obispos españoles, la línea que conmina Roma a seguir a la Iglesia de nuestro país es la de la hipótesis, es decir, la estricta aceptación del orden constituido y trabajar desde la legalidad vigente, dando libertad al católico para seguir la opción que crea más conveniente para defender la Iglesia.[81] Por todo esto, podríamos decir que tenemos no sólo el marco ideal (desafío secularizador y una situación similar al modelo francés), sino también los mimbres sociales, si bien minoritarios, para terminar de tejer una alternativa católica liberal, que anticipe la libertad religiosa del Concilio. Desde luego, como veremos posteriormente, no cabe duda de que es en este entorno republicano liberal donde surge la revista *Cruz y Raya*, y es fácil pensar que fueran estos políticos católicos ávidos lectores de la revista, única portavoz de otra manera de vivir la fe en los asuntos temporales durante la República española. De otra manera caeríamos en la consideración de que deben ser satélites, náufragos, que por suerte o por desgracia han terminado arribando a la costa de la libertad religiosa de forma individual, sin referentes, y de forma inexplicable, dado que se supone que el catolicismo español no permitía semejante descaro. Y este pensamiento, no cabe duda, no se sostiene por arbitrario y por no atender a las muchas fuentes y pistas que hemos ofrecido y, especialmente, estamos a punto de ofrecer con el análisis pormenorizado de la revista *Cruz y Raya* y sus protagonistas.

Los únicos historiadores que han tratado de arrojar una mirada de conjunto a alguna de estas pistas sobre un catolicismo social y liberal moderno en España, y que incluso analizaron si podía tratarse de una posible trayectoria de democracia-cristiana en España, son los citados Óscar Alzaga, Domingo Benavides y Javier Tusell.[82] Por fin podemos entrar a analizar la verdadera naturaleza de estos trabajos: discernir si pudo haber democracia-cristiana antes del 36. Es llamativo y sumamente iluminador sopesar el hecho de que escribieran sus obras en la década de 1970: de alguna manera, se trataba de una investigación historiográfica que, como bien sucede siempre en los asuntos humanos,

[80] Javier TUSELL: *Historia de la Democracia…* Domingo BENAVIDES: *El fracaso social…*; Javier TUSELL y José CALVO: *Giménez Fernández, precursor de la democracia española*. Madrid, Mondadori, 1990; Vicent COMES: *En el filo de la navaja. Biografía política de Luis Lucia Lucia (1888-1943)*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2002. Vicent COMES: "La CEDA: las…en Julio DE LA CUEVA et al. (coord.): *Laicismo y catolicismo…* 197-223

[81] Andrés MARTÍNEZ ESTEBAN: "Los católicos durante…; Cristóbal ROBLES MUÑOZ: *La Santa Sede…*

[82] Domingo BENAVIDES: *Democracia y cristianismo…*; Javier TUSELL: *Historia de la…*; Óscar ALZAGA: *La primera Democracia…*

consiste más en una búsqueda en el pasado de aquello que quiere legitimarse para el presente. Aquellos historiadores sentían la necesidad, en los albores de la Transición, de justificar una tradición católica diferente a aquella mayoritaria que ayudó a levantar la dictadura franquista, precisamente, parece razonable pensar, para poder abrazar el nuevo régimen democrático con pleno derecho como católicos, y no como recién conversos. Poder demostrar que en la tradición democrática española también hay católicos se antojaba una empresa profundamente relevante.

Huelga decir, sin embargo, que su conclusión fue negativa, tal y como hemos venido anunciando. Los motivos, más allá de algunos matices, son claramente similares. En primer lugar, la fuerte oposición de la derecha española, de corte tradicionalista o reaccionario, antiliberal en cualquier caso, que dinamitó constantemente sus proyectos (tal y como vimos en epígrafe dedicado al catolicismo antes de la Segunda República). En segundo lugar, la, cuando menos, indiferencia de la jerarquía, recelosa de los movimientos de vanguardia, presuntamente susceptibles de heterodoxia. Tusell ofrece un argumento más, al decir que fue el atraso social español el que engendró la colosal fuerza de la reacción. Y, sin embargo, sus conclusiones no son estructuralistas ni deterministas: pudo haber democracia-cristiana. De hecho, Gerardo del Pozo defiende la tendencia habitual de la jerarquía eclesial de mirar con suspicacia las democracias-cristianas antes de 1945 y, es más, incluso defiende que en muchos casos directamente estranguló tales grupos.[83] Al margen del juicio que pudiera hacerse sobre el mayor o menor poder de la derecha católica en historia comparada con otros países europeos, las conclusiones de los tres investigadores nos llevan a una lectura no automática sobre la imposibilidad manifiesta de cualquier arraigo de catolicismo moderno en nuestro país. Su sensación es que faltó tiempo, pero existían los mimbres y la oportunidad. Parece que tanto la dictadura de Primo de Rivera como la Guerra Civil truncaron dos posibilidades: el Partido Social Popular, estudiado especialmente por Alzaga, y la propia CEDA. El primero, nacido en 1922, tenía el ideario y el modelo demócrata-cristiano, los *popolari* de Don Sturzo, pero el golpe de 1923 descuajó el proceso, al no dar el tiempo suficiente para la conversión de muchos sectores del partido que, realmente, eran antiliberales. Lo mismo pasaría con la CEDA, que se vio arrastrada por los sectores más intransigentes del partido por la tónica agresiva en que fue cayendo la Segunda República, perdiendo la oportunidad histórica de erigirse en un caso similar al Zentrum alemán con algo más de tiempo y estabilidad republicana. Incluso la Derecha Liberal Republicana, en opinión de Tusell, podría haber evolucionado con la dirección de Miguel Maura y Alcalá-Zamora hacia posturas democristianas.

Por tanto, debido a la falta de tiempo y de contexto favorable, los posicionamientos democristianos se redujeron a fragmentos dispersos, o, al decir de Javier Tusell, "solitarios": el Grupo de la Democracia Cristiana, de corte social; el sector de izquierda de la CEDA, con Luis Lucia y Manuel Giménez Fernández como líderes; Ángel Ossorio y Gallardo, vinculado en la Segunda República a Manuel Azaña; el canónigo Maximiliano Arboleya y su revista *El Carbayón*; y, finalmente, la revista *Cruz y Raya*. Es en esta donde se encuentra el contenido católico liberal y moderno más interesante y con mayor socialización de estos "solitarios".

[83] Gerardo DEL POZO: *La Iglesia y…*

No obstante, el panorama invita a entrar en un estado de desolación; podría parecer este un relato nostálgico sobre lo que pudo y no fue. Esto se desprende de los trabajos de Benavides y Alzaga, no así de Tusell: de hecho, este último termina su trabajo apelando a seguir investigando sobre los núcleos de "solitarios" por él descubiertos. A pesar de ello, nada se ha hecho, más allá de algún fragmento disperso. Tanto es así, que, en una obra de síntesis y divulgación reciente, y con mucha distancia cronológica de la publicación de la obra de Tusell, De Vicente Algueró venía a reproducir todavía el mismo esquema a la hora de hablar del catolicismo liberal previo a la Guerra Civil.[84] Entre medias, la vuelta sobre algún personaje mencionado,[85] y en 2014 la sugerente obra colectiva acerca de sacerdotes republicanos.[86] Es más, como hemos podido comprobar en todo este capítulo, realmente la demostración del fallido germen de democracia-cristiana en España ni siquiera ha tenido eco entre la historiografía, como muestra de diversidad católica. Cosa que ha vuelto a denunciar Feliciano Montero en la introducción a la obra sobre los sacerdotes republicanos. Probablemente, y como desarrollaremos en el próximo epígrafe a la hora de hablar de la revista *Cruz y Raya*, sea un problema de que las preguntas se han planteado mal: quizás esperar una democracia-cristiana madura en España sea excesivo, y esto no es óbice para que existiera pluralidad dentro del campo católico. Que no logre ser mayoritario no implica que no haya catolicismo moderno en España; que no triunfe entre los medios más oficiales o entre la militancia, tampoco. Otra cosa es que esto implique que se torne fantasmagórica para las fuentes esta minoría. Que suponga difícil encontrar a su portavoz, o incluso que nunca lo tuvieran plenamente. Esto, en realidad, nos lleva a la absoluta pertinencia de estudiar su megáfono más llamativo y más valiente, del que además conservamos su presencia entre las fuentes de los años treinta: la revista *Cruz y Raya*.

***

En conclusión, parece razonable pensar que los ritmos de la modernización del catolicismo español y su grado de preparación para el Concilio Vaticano II, si bien insuficientes a nivel general, sí dieron frutos, aunque no se hayan tenido en cuenta como se debiera. Probablemente, el más maduro fue la revista *Cruz y Raya*, que se tornaría en catalizador y espacio propicio para exponer y proponer una renovación del catolicismo español, más allá de que no lograra éxitos y se mantuviera como portavoz de una exigua minoría que nada pudo hacer para evitar el revés de la Guerra Civil y la Dictadura. A este respecto resulta elocuente traer a colación las palabras del padre Rutten, belga, que en la Semana Social 1934 trataba de romper la sordera del catolicismo social español, frente al odio creciente de la clase obrera contra la Iglesia: "¡qué difícil es llegar a tiempo cuando se sale tarde!". Sus palabras, casi proféticas, bien pudieran aplicarse al contexto católico en el que sale a bregar la revista *Cruz y Raya*, pues clamará por la paz y el entendimiento

[84] Francisco José DE VICENTE ALGUERÓ: *El catolicismo liberal en España*. Madrid, Ediciones Encuentro, 2012

[85] Los ya citados trabajos Javier TUSELL y José CALVO: *Giménez Fernández, precursor…*; Vicent COMES: *En el filo…*

[86] Feliciano MONTERO et al. (coord.): *Otra Iglesia. Clero…*

en un atrincheramiento creciente de unos y otros, y sólo podrá ser testigo de excepción de la construcción de una guerra profundamente evitable.

## *Cruz y Raya*

Finalmente llegamos al sujeto principal de la trama que venimos desenredando en estas páginas introductorias. Tras los diversos recovecos historiográficos por los que hemos pasado para poder arribar a la revista, tras toda la justificación que hemos ido construyendo con nuestras preguntas a lo largo de todo el capítulo, se antoja inexcusable exponer en unas pocas líneas aquello que los analistas han destacado de *Cruz y Raya*. A este respecto, la primera nota que caracteriza este relato historiográfico es su escaso volumen: poco se ha escrito, y la mayor parte de ello de forma generalista o desde el campo de la crítica literaria. Si nos centramos en los comentarios estrictamente vertidos por historiadores, nos encontramos un precario puñado de obras. Mucho más desolador es pensar que, además, casi todas ellas son de historiadores que se aproximan desde muy diversos campos, rara vez desde la historia del catolicismo. No obstante, esto parece bastante sencillo de entender a la luz de lo que hemos descrito hasta aquí sobre la comprensión de lo católico en España.

Si bien es cierto que encontraremos importantes discrepancias a la hora de interpretar la revista, todos los autores relevantes coinciden en señalar que se trata de una revista que expresa un proyecto católico liberal, plural, abierto y dialogante; en suma, una revista de catolicismo moderno.[87] Ese talante de diálogo y su estricta separación de lo político y lo religioso mediante la aconfesionalidad de que hacía gala la revista, nos habla de una anticipación clara de la libertad religiosa. En suma, sería ese perfil de catolicismo que llevamos páginas buscando incansablemente. Únicamente Gonzalo Redondo muestra recelo hacia la revista, advirtiendo que, superado el impulso inicial y las honestas y sinceras intenciones de renovar el catolicismo español, en realidad pronto se tornó en heterodoxia.[88] Si bien es cierto que tendremos tiempo de sobra para discutir esta afirmación cuando analicemos las páginas de la revista, es menester prevenir al lector de que una aseveración así es insostenible, y parece más bien fruto de la sombra que se cierne sobre el director, José Bergamín, que de una lectura sistemática de la revista.

Así, por tanto, la libertad intelectual con la que se escribe y la ausencia de una línea editorial, más allá de reclamar la separación de la fe de los asuntos estrictamente temporales, son una característica sorprendente para una revista de inspiración católica que no deja de tratar temas también políticos, y expresa de forma explícita su vocación de transformar y renovar el catolicismo español.[89] De hecho, la mayor parte de los autores anteriormente citados destacan el variado elenco de personalidades que desfilaron por la revista y que, en los temas referidos a cultura y política, tenían plena libertad de expresión.

---

[87] Jean BÉCARUD: *Cruz y Raya (1933-1936)*. Madrid, Taurus Ediciones, 1969; Nigel DENNIS: *José Bergamín: a critical introduction, 1920-1939*. Toronto, Toronto University Press, 1986; Xabier ERAUSKIN: *José Bergamín: ángel rebelde*. Madrid, Foca, 2007; José Antonio GONZÁLEZ CASANOVA: *Bergamín a vista de pájaro*. Madrid, Turner, 1995; Gonzalo PENALVA: *Tras las huellas de un fantasma: aproximación a la vida y obra de José Bergamín*. Madrid, Turner D. L, 1985; Javier TUSELL: *Historia de la…*pp. 245-251; Amancio SABUGO ABRIL: "Cruz y Raya de José Bergamín", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 406, abril 1984; Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas del pensamiento español del siglo XX: la aportación de la revista "Cruz y Raya" (1933-1936), una revista "comprometida" con la Religión y/o con la Política, dos ejes dialécticos sobre los que giran el resto de los temas.* Tomo I. Jaén, Asociación de Estudios Hispano-africanos, 2003.

[88] Gonzalo REDONDO: *Historia de la…* pp. 376-390

[89] Jean BÉCARUD: *Cruz y Raya…*

Ahora bien, la elección de los colaboradores más estrechos de la revista estuvo basada en un criterio de afinidad con el proyecto: se trata en su mayoría de católicos dialogantes, que no hacían militancia política de su condición religiosa, y que no tenían problema alguno en aceptar la República como forma de Estado para España.

Otro aspecto que genera enorme consenso y que varios autores señalan es la proximidad y similitud con la revista *Esprit* y el catolicismo moderno francés, en torno a dos pensadores como Jacques Maritain y Emmanuel Mounier, líderes del personalismo católico en el país galo. Agrupados en torno a dicha revista, también trataron de renovar el catolicismo francés mediante la separación de lo temporal y lo religioso, y en contra de la militancia política católica. Estas semejanzas en forma y contenido con el ejemplo francés, ha tenido dos lecturas antitéticas: para Jean Bécarud, supone simplemente una copia forzada del modelo, un fútil intento por parte del equipo editorial por predicar en el desierto, pues tal catolicismo moderno no tenía raíz alguna en España. De esta forma, la revista estaría "en el aire". En menor medida González Casanova ha defendido algo parecido, al indicar que la moderación mostrada por José Bergamín hasta el 36 viene dada por su deseo de emular el ejemplo de *Esprit*, error que se cuidará de subsanar con el inicio de la Guerra Civil.[90] Contraria impresión tiene Nigel Dennis, quien sostiene abiertamente la originalidad del pensamiento de José Bergamín y la personalidad que le imprimió a la revista; su coincidencia con *Esprit* no es, por ende, fruto de copia alguna.[91] Entre estas dos posturas, existe una tercera, conciliadora, que admite la posibilidad de que católicos españoles de corte liberal y moderno, vean en el modelo francés una inspiración, un grupo al que ellos aspiran y que les sirve de referencia para formular sus planteamientos.[92]

Finalmente, la caracterización temática de la revista y el público al que parece dirigirse también ha generado un alto consenso. Se trataría, en opinión de todos, de una revista de corte intelectual, centrada en pensamiento y cultura, en un estilo notablemente académico y que busca un público de sofisticada educación. De hecho, buena parte de los estudios que se han hecho de la revista, y de los que no pretendemos hacer eco todavía por la naturaleza historiográfica de este trabajo, son de filólogos haciendo crítica literaria. Esto da buena cuenta de la calidad y cantidad de poetas y pensadores que vierten su tinta por las páginas de *Cruz y Raya*. A la hora de buscar analogías, se suele comparar a la *Revista de Occidente*, de José Ortega y Gasset, e incluso Sabugo dice que es heredera, junto con *Octubre*, de la antigua *Gaceta Literaria*.[93]

Existen, sin embargo, dos aspectos más debatidos sobre la revista, y aquí nos limitamos a fijar las fronteras del debate, reservándonos el fruto de la investigación para posteriores páginas. Ambos, de una forma u otra, giran en torno al siempre polifacético y poliédrico José Bergamín. Ciertamente, conociendo la personalidad y la trayectoria del poeta, no podía ser de otra manera. El primero de ellos consiste en discernir si podemos

[90] Jean BÉCARUD: *Cruz y Raya…*; José Antonio GONZÁLEZ CASANOVA: *Bergamín a vista…* pp. 161-162

[91] Nigel DENNIS: "Posdata sobre José Bergamín. *Cruz y Raya*: una revista que habla por sí misma", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 301, julio 1975, p. 156

[92] Javier TUSELL: *Historia de la…*pp. 245-251

[93] Representaría la oposición ideológica a *Octubre*, Amancio SABUGO ABRIL: "Cruz y Raya de… pp. 99

reducir el discurso y evolución de la revista al director Bergamín, o si, por el contrario, sería una simpleza hacerlo, al margen de que es indudable el enorme peso específico que tenía Bergamín en la revista. Para Xabier Erauskin, Nigel Dennis y José Antonio González Casanova, se trata de la primera opción: quizás no lo planteen así de manera explícita, pero todo su trabajo sobre *Cruz y Raya* gira en torno al pensamiento y despliegue vital del director.[94] En un estilo diferente, la crítica que realiza Gonzalo Redondo para descartar la revista como opción católica y moderna dentro de la comunión con la Iglesia, se centra, fundamentalmente, en el poeta. De manera que, si Bergamín termina abrazando de alguna manera el marxismo y cayendo en el modernismo, la revista sería correlato del mismo proceso. En cambio, para autores como Tusell y Bécarud, y en menor medida para Alonso García, la revista es mucho más que el propio Bergamín: sería fruto de todo un entramado de católicos liberales, modernos, próximos al catolicismo francés de Maritain y Mounier, que querían renovar el propio catolicismo nacional. Por ende, la vocación y destino de la revista iría más allá de los personalmente vividos por el poeta madrileño.[95]

El otro asunto debatido sobre la revista ha sido el giro dado por la revista *Cruz y Raya* a mitad de camino, en el año 1935, por el cual fue acercándose a posiciones más izquierdistas, radicales, marxistas o heterodoxas, dependiendo del historiador. La discrepancia varía en si el cambio rompe completamente la identidad de la revista e invalida todo el proyecto, como afirma Gonzalo Redondo, o si se trata simplemente de una postura más a la izquierda, sin deslegitimar por ello su propuesta católica, como defiende por ejemplo Javier Tusell. Entre medias, la mayor parte de trabajos se ciñen a relacionar el giro con la trayectoria de Bergamín. Nuevamente, vemos cómo la figura de Bergamín y su estela vuelven a gravitar sobre toda la cuestión, y corremos el riesgo de romper la cronología y traer al poeta pistolero de 1936.

***

Es ahora obligatorio justificar por qué una investigación doctoral acerca de *Cruz y Raya*, pues de las anteriores líneas queda de manifiesto que, si bien precariamente, se ha escrito sobre la revista, y existen algunos consensos básicos. El problema, en realidad, radica en que casi todo lo que se ha dicho se ha afirmado sin aportar pruebas, y sin hacer un análisis serio del contenido de la revista. Son afirmaciones contundentes sin sustrato documental que las sostengan. El único trabajo realmente generoso ha sido el de Alonso García, pero el resultado es caótico, ininteligible y centrado en lo literario. Realiza una recopilación documental loable, pero carente de sentido historiográfico.[96] Por ello, muchas preguntas quedan abiertas, sin responder. Es decir, se afirma que es una revista "abierta, dialogante", pero ¿qué significa tal cosa, exactamente? ¿en qué medida se dialoga, que elementos son irrenunciables y en cuáles ofrecen botín a sus interlocutores?

[94] José Antonio GONZÁLEZ CASANOVA: *Bergamín a vista…*; Nigel DENNIS: *José Bergamín: a…*; Xabier ERAUSKIN: *José Bergamín: ángel…*

[95] Javier TUSELL: *Historia de la…*pp. 245-251; Jean BÉCARUD: *Cruz y Raya…*; Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas*

[96] Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas…*

Son abiertos con la modernidad… ¿pero hasta la heterodoxia como afirmaba Redondo? ¿o eran una mera copia de *Esprit*? Ahora bien, ¿de qué *Esprit* en concreto? Porque esa era una revista enormemente heterogénea. Además, de tener relación con *Esprit*, ¿cómo llegaron a tal, cómo la conocieron, y quién fue su referencia? Nada de esto se prueba, y son cuestiones que, para cualquier historiador del catolicismo, son sumamente graves.

Pero hay más cuestiones importantes, que atienden directamente al método. Tal y como desarrollaremos en la tesis, si se analiza con atención la revista *Cruz y Raya* se descubre de forma evidente que una empresa así trascendía la propia realidad personal de Bergamín. La propia historia de su fundación, como tendremos ocasión de ver, así nos lo muestra de forma incontestable. Asimismo, por una cuestión de comprensión de los fenómenos intelectuales en la historia, tampoco se sostiene la idea de que un planteamiento renovador que encarna toda una revista, trufada de distintos colaboradores muy distintos entre sí, y con una red de lectores a lo largo de todo el país, radique sencillamente en la mente de un hombre iluminado que, desde su señorial torre de marfil, alcanza un pensamiento católico renovador por sí mismo y se dedica a darlo a conocer entre la multitud ignorante. *La Escuela de Cambridge*, inspiradora del método historiográfico que emplearemos aquí, demuestra cómo los lenguajes se comparten, se modifican y se construyen en un complejo tejido social, que rompe toda idea de pensador solitario genial. El porqué de esta constante identificación entre *Cruz y Raya* y su director quizás devenga no de las fuentes históricas, sino del método: si prestamos atención, vemos cómo buena parte de lo escrito sobre la revista se contiene en estudios focalizados en la vida y obra de José Bergamín; en otros casos, son estudios filológicos y literarios; tan sólo historiadores como Tusell y Bécarud, que se aproximan a la cuestión desde un enfoque histórico más amplio, incluso desde una historia del catolicismo, son lo suficientemente pulcros como para manifestar lo obvio, es decir, que la revista es la historia de un catolicismo moderno, no de un poeta de la generación del 27. En suma, es importante superar la admiración (o animadversión) que genera una figura tan conocida como José Bergamín, superar el género biográfico como método, y aproximarse a la revista desde su propio lenguaje, desde su propio proyecto, sin importar que sea un derrotado de la historia. Desde esta lógica surgen muchas preguntas nuevas: ¿quiénes formaron la revista y cómo se conocieron? Siendo como eran tan singulares, tan distintos dentro del panorama editorial católico, ¿qué les unía al margen de su pensamiento? ¿podemos encontrar trazas comunes vitales, en su lugar de vida, profesión, condición social? ¿se conocieron antes de la fundación de la revista y, de ser así, cómo, dónde?

Quizás la explicación de la revista, por tanto, no se encuentre en Bergamín, sino en un *entramado social*, en un grupo que compartía esperanzas, lenguajes, lugares, temores, y que no se unió de forma azarosa bajo la bota del director, único protagonista. Esto nos llevaría, como indicamos en el apartado metodológico, a analizar la extracción social y cultural de los fundadores y miembros principales, a estudiar sus *redes de sociabilidad de intelectuales* y sus lugares, su *Madrid*. Veremos que fue allí donde se encontraron y compartieron unos lenguajes sociales y culturales que motivó la fundación de *Cruz y Raya*.

En definitiva, ¿por qué es necesario revisitar *Cruz y Raya*? Fundamentalmente porque el prisma que se ha cogido hasta aquí ha sido incorrecto, infiel con la propia fuente. Analizar *Cruz y Raya* desde el análisis literario o desde la vida de su director, es una

impostura, pues la revista no tenía tal vocación. Todo ello era un medio para anunciar algo diferente: una renovación del catolicismo español. Y esto no es algo que se extraiga tras largas y bizantinas exégesis, ni fruto de una revelación súbita encontrada en un archivo, en donde un rugoso y maltratado papel afirme tal cosa: es, sencillamente, toda la vocación de la revista. Algo explícito y explicitado, es decir, no solo conocido por los fundadores, sino declarado desde el manifiesto inicial hasta el último de sus números. Desde la estructura de la revista hasta el contenido, pasando por los autores, tiene una lógica incontestable: fomentar y luchar por replantear la óptica católica de los asuntos temporales. A este respecto, es sumamente revelador traer a colación las palabras de uno de sus colaboradores, bien cercanos a José Bergamín, Luis Felipe Vivanco. Este, en un homenaje al poeta madrileño muchos años después, dirá que sería necesario y justo hacer un estudio de la revista *Cruz y Raya* en su papel de preparación al Concilio Vaticano II:

> "*Cruz y Raya* representa una de la pocas, minoritarias, difíciles y precarias anticipaciones españolas que, al cabo de muchos años (…) desembocan junto con el resto del catolicismo europeo (…) en la necesidad de puesta al día del Vaticano II. Sería interesante estudiar este sentido de anticipación"[97]

Esta correcta manera de interpretar la revista sólo ha sido bosquejada por Jean Bécarud y, especialmente, Javier Tusell. Él fue quien verdaderamente comprendió su vocación en su contexto católico, y animó a su estudio en este sentido.[98] Sin embargo, tal emplazamiento no ha encontrado respuesta por parte de la historiografía, arrancando a la revista su verdadero proyecto y, por ende, tornándola en otra revista literaria del entorno de entreguerras en España. Se antoja urgente revisar el proyecto, un proyecto de intelectuales en Madrid con una metodología adecuada para poder entender *Cruz y Raya* y, por extensión, arrojar algo más de luz sobre el catolicismo español previo a la Guerra Civil. Esto permitiría responder a aquella pregunta sobre aquellas otras vías, ajenas o incluso contrarias al nacional-catolicismo que, como veíamos, pedía Alfonso Botti para completar el cuadro de lo católico de aquel tiempo.

[97] Gonzalo PENALVA: *Homenaje a José Bergamín*, Madrid, Consejería de Educación y Cultura D. L., 1995. p. 146.
[98] Javier TUSELL: *Historia de la…*pp. 250-251

# METODOLOGÍA

## *La Escuela de Cambridge*

Como advertimos, antes de abordar el contexto, y una vez establecidas las líneas historiográficas fundamentales de la presente tesis, es menester explicitar los enfoques y aparatos metodológicos e historiográficos que hemos empleado para semejante estudio. En este sentido, el primer marco fundamental de nuestro método se relaciona con la *Escuela de Cambridge*, por representar una perspectiva sumamente adecuada para esta historia intelectual. Pocock, el gran representante de esta escuela, ofrecía como fundamento el explicar *el texto en su contexto*, proponiendo evitar entender el contexto del intelectual como un mero pastiche narrativo de introducción al texto. Así, afirmaba que el texto no se podía entender como creación singular y genuina de la mente creadora, ajena a los mundanos asuntos; tampoco como mera reacción mecánica al contexto que lo circundaba. Era un *diálogo* entre el autor y su tiempo, en el que, a partir de un *sistema multiparadigmático*, (esto es, comprensiones diversas del mundo, con prácticas, cambios y pervivencias que combaten entre sí y conforman un sistema complejo, no necesariamente coherente pero real) el autor alza su voz para participar del combate. Por tanto, el trabajo intelectual, lejos de ser un escrito evanescente, es un acto de poder en la esfera pública.[99]

Esta escuela, evidentemente, plantea diferencias importantes con otras de gran relevancia. Quizás sea conveniente dedicar algunas líneas a discutir con una de las grandes alternativas, para así entender mejor por qué optamos por la *Escuela de Cambridge*. Efectivamente, la otra gran autoridad para el estudio de los intelectuales europeos en el siglo XX es Pierre Bourdieu.[100] Es un autor que dedicó buena parte de sus reflexiones acerca de la necesidad de comprender que el pensamiento de un escritor o intelectual responde a diversos factores más allá de lo estrictamente anecdótico o biográfico. Para ello, partiendo de las "estructuras objetivas", propias de la escuela marxista, que atiende a la clase para comprender las relaciones de poder que mueven a los individuos, Bourdieu sostiene que es necesario revisar este planteamiento para no caer en reduccionismos. En este sentido, propone incluir el estudio de campos de relaciones de poder que, sin dejar de ser dependientes del sistema general de estructuras objetivas dominantes, tiene un cierto grado de autonomía y sus propias luchas de poder internas. Esas luchas internas generarían "habitus de clase", que son las relaciones de dominación habidas en el seno del campo, y habitualmente funcionan de forma inconsciente en los individuos. No obstante, este habitus no puede separarse, en última instancia, de las relaciones de este campo con la estructura general, por lo que esta idea de campos no deja de ser un subproducto más o menos original pero no estrictamente ajeno a la lógica social general. En otras palabras, el campo, en este caso intelectual, tiene su propia lucha interna de dominación, como rastrea Bourdieu para el mundo universitario, investigador,

[99] J. G. A. POCOCK: *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*. Madrid, Akal, 2011

[100] Una buena recopilación de los textos escritos por este autor acerca de los intelectuales se encuentra en el libro previamente citado: Pierre BOURDIEU: *Intelectuales, política y poder.* Buenos Aires, Eudeba, 1999

editorial, pero en definitiva es una manifestación cultural e intelectual de la opresión estructural de los dominantes sobre los dominados.

En suma, Bourdieu ofrece un ejemplo paradigmático de la renovación del estructuralismo marxista, que asume que las formas culturales e intelectuales forman parte de las luchas de poder, y no solo la posesión de los medios de producción económicos. Así expuesto, el método de trabajo que ofrece Bourdieu consistiría en, primeramente, conocer la relación estructural de poder en la sociedad en la que vive y escribe nuestro objeto de estudio, para posteriormente pormenorizar en la estructura de campo intelectual que gravita en su entorno profesional, el habitus de clase, y así poder incardinar al intelectual en el rol que juega dentro del sistema. Es así como obtenemos un análisis científico de las condiciones de producción intelectual, que explican de forma lineal el pensamiento del autor. Niega, por ende, toda forma de consideración del genio creador: el sujeto no origina su propio discurso, sino que lo produce de manera correlativa al papel que juega en la estructura general y de campo. Toda historia que no atienda sino al pensamiento del individuo por sí mismo, es falta de método y pereza intelectual anticientífica.[101]

La gran fortaleza que presenta la propuesta de Bourdieu reside en identificar unas prácticas y unas relaciones de poder en el universo a menudo idealizado de los intelectuales europeos. En lugar de considerar a tales personajes como una extensión del resto de la sociedad, encuentra que el mundo académico, universitario e intelectual crea su propia red social jerarquizada, con sus propios lenguajes, gustos, intereses y necesidades. Esto conecta directamente con lo que vimos anteriormente acerca de las redes y la pluralidad de espacios de sociabilidad, concretándolo ahora en el caso de los intelectuales, nuestro objeto de estudio. De esta forma se antoja absolutamente justificado que nos veamos en la deuda de centrar nuestro foco en esos espacios y lugares de relación, en los lenguajes de los intelectuales: frente a la posibilidad de hacer un estudio centrado exclusivamente en el texto, o en la biografía descontextualizada, es obligatorio prestar la atención a la red, o al campo y habitus intelectuales, al decir de Bourdieu. En este sentido, como veremos, es inaceptable cómo buena parte de los trabajos realizados sobre *Cruz y Raya* han girado en la órbita de la historia de José Bergamín. Esto fuerza necesariamente al propio relato de la revista, pues queda reducida al quehacer y pensar del poeta, en lugar de entenderla en su conjunto, como obra o deseo de otros muchos católicos intelectuales, con sus propias tensiones y aspiraciones, más allá de que efectivamente la dirección quedase al cargo de Bergamín.[102]

Así pues, ¿por qué la *Escuela de Cambridge*? es claro que toda historia intelectual discurre entre dos excesos contrapuestos pero que igualmente diluyen nuestra labor de historiadores: asumir el *giro lingüístico* a todos sus efectos y quedar prisioneros del puro textualismo, y un estructuralismo determinista que anule la libertad del sujeto. En primer lugar, y como bien expone Jorge Uría al final de su exposición sobre sociabilidad informal

[101] De entre los seguidores de esta corriente destacan Jean-François SIRINELLI: *Deux Intellectuels dans le siècle, Sartre et Aron*. París, Fayard D. L., 1995, o Christophe CHARLE: *La république des universitaires, 1870-1940*. París, Seuil, 1994.
[102] Véanse pp. 55-59 del presente trabajo

y su uso historiográfico,[103] un estudio alejado de las realidades materiales y las fuentes y volcado exclusivamente en un análisis semiótico cualitativo de espacios distintos de sociabilidad llevaría a una enorme arbitrariedad posestructuralista donde la realidad social es sustituida por el texto. No deja de ser, en definitiva, la amenaza que se cierne sobre la propia disciplina histórica de aceptar la posmodernidad sin crítica alguna.[104] El segundo peligro, en cambio, es más recurrente dentro del pensamiento y la tradición francesa. A menudo, la obsesión por lograr un método respetable, científico, próximo a otras ciencias sociales, ha llevado a una cierta euforia conceptual, tomando prestado categorías de la sociología y aplicándolas con buenas dosis de anacronismo al estudio de la historia. Un estructuralismo sociológico desmedido tiene la virtud de rellenar huecos y ofrecer *explicaciones* deterministas, concisas, cerradas, pero imposibles de probar. Son, en definitiva, *apriorismos* y categorías que modulan nuestra interpretación pero no se ponen en tela de juicio. Cuando el maestro Bourdieu analiza el campo intelectual es, qué duda cabe, realmente brillante a la hora de mostrar las conexiones habidas entre discurso y lucha de poder, entre la vida social y profesional del escritor y su texto. Sin embargo, hace de tal relación la causa eficaz y automática de las decisiones del sujeto. Es decir, el sujeto se explica por la estructura, tanto social como del campo profesional. De manera que corremos el riesgo de eliminar al sujeto de la historia, y reducir todo al metarrelato de clase o de cualquier otra categoría.[105]

En cambio, en la *Escuela de Cambridge* se encuentra un equilibrio entre texto-contexto en el que se ofrece un método para hacer dialogar al autor con su tiempo, con el sistema multilingüístico en el que vive y del que participa. Por ello, y sin ánimo de repetir lo ya expresado, a la hora de emplear conceptos que, como hemos visto, provienen de otras disciplinas y que han sido adaptados a la labor del historiador, conviene no olvidar este principio básico de respeto a la creatividad y singularidad del sujeto en la historia, sin por ello degenerar en un fácil textualismo. Esta prudencia metodológica nos lleva a asumir y buscar coser los conceptos de *sociabilidad, redes, intelectuales y modernidad urbana*, sabedores de la enorme utilidad que tiene para construir nuestro relato e incluso hacerlo a partir de otras situaciones históricas dadas que pueden arrojar luz sobre nuestro Madrid previo a 1936, sin por ello ser prisioneros de excesivos apriorismos idealistas ni atiborramientos conceptuales que dibujan modelos de relación sociales salidos no de las fuentes sino de la pura teoría sociológica.[106] Dicho lo cual, como dijimos, pasemos revisión a los conceptos de sociabilidad y redes, dejando intelectuales y modernidad urbana para la propia investigación histórica de próximos capítulos.

---

[103] Jorge URÍA: "Sociabilidad informal y semiótica de los espacios. Algunas reflexiones de método" *Stud. Hist., Hª cont.*, nº26, 2008, pp. 209-212

[104] Ernst BREISACH: *Sobre el futuro…*; a este respecto, el propio Pocock afirma que el textualismo es "puro esnobismo intelectual" J. G. A. POCOCK: *Pensamiento político e*… pp. 49-67

[105] *Íbid*. pp. 19-35

[106] Un trabajo tan notable como el citado de María Zozaya sobre el Casino de Madrid, presenta un aparato conceptual de modelos de relación social tan desarrollado, que no deja de ser sino la aplicación de modelos matemáticos propios de la física moderna al comportamiento humano, y deja la sensación al lector de que no ha sido construido desde las fuentes documentales, sino previamente. Véase María ZOZAYA: *El Casino de Madrid: ocio, sociabilidad, identidad y representación social*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2008, pp. 1-29

## *Sociabilidad*

Para rescatar las redes en que se veían inmersos los intelectuales que dieron vida a *Cruz y Raya* es menester clarificar el contexto al que nos referimos en dos niveles, distinguibles, realmente, solo a un nivel analítico: la sociabilidad intelectual y la ciudad moderna. Esta distinción, estrictamente académica, se tornará coherente en las vidas de los fundadores de la revista, que nos acompañarán como hilo conductor de todo el contexto, mostrando cómo participaban plenamente de la vida urbana de su tiempo y de su condición de intelectuales, compartiendo enorme cantidad de similitudes en sus biografías, siendo así inexcusable tal contexto para entender el proyecto común de *Cruz y Raya*.

Así pues, acudiremos a un concepto central: *sociabilidad*, que en caso de los intelectuales europeos de entreguerras se materializó en *redes intelectuales*. Estas fueron, como veremos, transnacionales, conectando la sociedad europea con el Madrid de nuestros protagonistas; era por ello absolutamente natural y cotidiano el intercambio entre españoles, franceses, alemanes, británicos, etc., a través de publicaciones, colaboraciones, congresos, correspondencia personal o estancias más allá y más acá de los Pirineos. Y en ellas estaban plenamente integrados los miembros de *Cruz y Raya*, como podremos rastrear.

Ahora bien, para evitar una concepción excesivamente vaporosa de "sociabilidad", es necesario definir con concisión cómo lo hemos empleado en esta investigación. La palabra *sociabilidad*, dentro del ámbito de la historiografía, está asociada a Maurice Agulhon, también en nuestro país.[107] Se trata de un autor que, tras su ruptura con el Partido Comunista Francés y su abandono progresivo de la teoría marxista, se fue alejando de la historia cuantitativa de los setenta para emplear un enfoque diferente y desarrollar una nueva historia política. En esa larga travesía se aproximó a la antropología y la sociología para importar el concepto de sociabilidad y así analizar cómo existe una imbricación entre política, relaciones sociales y pensamiento que no responde a lecturas lineales "objetivas" del economicismo determinista del marxismo. Esto quedó de manifiesto con su conocida tesis doctoral sobre la región del Var y su sociabilidad, que Agulhon encontró especialmente reveladora de su arraigado sentido democrático. En otras palabras, la forma de concebir la vida social en tal región podría explicar su sorprendente tendencia hacia la democracia, cuando otros parámetros clásicos como el de clase no ayudan a explicar este fenómeno. Su agrupamiento en pequeñas aldeas, en lugar del hábitat disperso de otras regiones, y sus instituciones sociales horizontales podrían explicar esa afinidad con el sistema democrático y plebiscitario. De forma que la sociabilidad y la cultura podrían ser explicación de la política, y no al revés.[108] Huelga

[107] Algunos de los historiadores españoles que no solo han empleado el método de Agulhon, sino que han escrito acerca del éxito del término y uso en la historiografía de los últimos años, así lo reconocen unánimemente: María ZOZAYA: *El Casino de Madrid: ocio, sociabilidad, identidad y representación social*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones, 2009; Jean-Louis GUEREÑA: "Espacios y formas de la sociabilidad en la España Contemporánea" *Hispania*, LXIII/2, nº 214, 2003; Jorge URÍA: "Sociabilidad informal y semiótica de los espacios. Algunas reflexiones de método" *Stud. Hist., Hª cont.*, nº26, 2008, pp. 177-212; Jordi CANAL: "Maurice Agulhon: historia y compromiso republicano" *Historia social*, nº29, 1997, pp. 47-72

[108] Jordi CANAL: "Maurice Agulhon: historia…

decir que este postulado tiene enorme relevancia para nuestra tesis, dado que significa que la sociabilidad puede modificar y generar discursos y formas de comprensión, algo que nos pone en la pista de que la excepcionalidad del lenguaje renovador de *Cruz y Raya* puede no deberse tanto a la fuerte personalidad de sus creadores, como a las redes y espacios que forman parte de su vida social. ¿No es acaso la participación en las redes intelectuales la característica común de todos los fundadores de la revista, y su propuesta de renovación, una apertura a ese mismo mundo moderno en que habitan?

Con el transcurso de los años, Agulhon ofreció algunas definiciones sobre qué es y cómo podemos entender la sociabilidad:

> "La sociabilidad se refiere a los sistemas de relación que unen a los individuos en grupos más o menos estables, más o menos numerosos y naturales; y también se refieren a las formas y los ámbitos que los estructuran".[109]

De manera evidente, podemos observar que es una definición que, a pesar de que ha recibido nuevos añadidos o matices, en lo esencial es lábil, y permite la apertura de un enorme campo de trabajo, especialmente interdisciplinar, como dice Jean-Louis Guereña.[110] Ahora bien, antes de entrar en el desarrollo que ha tenido el concepto entre los historiadores, sería conveniente detenernos brevemente en analizar la propia propuesta de Agulhon más a fondo, y para ello podemos examinar la exposición de método que realizó al inicio de una de sus famosas monografías de sociabilidad a escala nacional: *El círculo burgués*, del año 1977.[111]

El maestro francés mostró cómo la sociabilidad como concepto utilizado para el estudio de la dimensión relacional y asociativa de los grupos humanos a lo largo de la historia ha recorrido un largo camino hasta llegar al campo historiográfico. En dicha travesía la sociabilidad se entendió la mayor parte del tiempo estrictamente como un fenómeno de psicología colectiva, y solo en el siglo XX pasó a la sociología, y de ésta, a la historiografía, de la mano de distintos precursores, como Fernard Benoît.[112] Es desde este trabajo desde donde Agulhon planteó su famosa tesis sobre la sociabilidad del Var,[113] marcando el pistoletazo de salida para el aprovechamiento de un concepto que encontró buena acogida por la nueva generación de historiadores.

Ahora bien, Maurice Agulhon advertía de la importancia de no hacer del concepto un cajón de sastre en el que arbitrariamente se aglutinasen fenómenos diversos e inconexos y, sobre todo, se aplicasen análisis intuitivos y cualitativos que llevasen a

---

[109] Traducción y cita extraída de María ZOZAYA: *El Casino de…*p. 4. Se trata de una cita del trabajo Maurice AGULHON: Les associations depuis le début du XIXe siècle" *Les associations au village*, Le Paradu: Actes Sud, 1981, p. 11

[110] Jean-Louis GUEREÑA: "Espacios y formas… p. 413

[111] Maurice AGULHON: *El círculo burgués. La sociabilidad en Francia, 1810-1848*. Argentina, Siglo Veintiuno Editores, 2009, pp. 22-43

[112] Fernand BENOÎT: *La Provence et le Comtat Venaissin*, París, Gallimard ("Les provinces françaises"), 1949.

[113] Maurice AGULHON: *La sociabilité méridionale (confréries et associations dans la vie collective en Provence orientale à la fin du XVIII' siecle)*, Aix-en-Provence, La Pensée Universitaire, 1966

grandes conclusiones que, en realidad, no se pudiesen probar. En otras palabras: es menester hallar una manera de agarrarse a algo tangible, mensurable, más allá de la pura elucubración, que nos permita hablar del tipo e intensidad de sociabilidad de una región o periodo concreto. La historia de lo que entonces se conocía como *mentalidades*, reclamaba el historiador francés, exige una historia paralela que la refrende a nivel formal: a esto es a lo que llamaba la historia de las *instituciones* de sociabilidad o las *asociaciones*.

Este punto lo encontramos especialmente relevante para nuestro presente trabajo: se antoja a todas luces evidente que el trabajo de la sociabilidad, como reconocía Agulhon, puede caer fácilmente en la imprecisión, en la inviabilidad documental para rastrearla, contabilizarla. No es secreto para nadie que no existen mimbres epistemológicos para afirmar con rotundidad, por ejemplo, que una región (o en nuestro caso Madrid y el grupo de *Cruz y Raya*) tenga cualitativamente más sociabilidad que otra, y menos aún que esta performe de tal o cual manera el pensamiento y la vida de sus miembros. Es decir, no es posible definir con precisión matemática la intensidad de la sociabilidad del Madrid moderno en los años treinta, ni tampoco el papel exacto que en esta desempeñaban ciertos personajes, ni cuánto supuso en la vida de los mismos estas relaciones, al margen de un puñado de casos. Sin embargo, dirá Agulhon, este ejercicio de prudencia, de honestidad intelectual, no nos puede llevar a abandonar el estudio de la sociabilidad, porque sí es posible, a partir del estudio de las asociaciones implicadas en un espacio dado, trazar una interpretación razonable y justa de cuán densa era la sociabilidad. De manera que, para nuestro trabajo, podemos extraer dos conclusiones al respecto:

En primer lugar, sí podemos establecer pruebas de la *presencia de unos lugares de sociabilidad,* de unas redes de relación a través de asociaciones de diversa índole: desde la Universidad Central de Madrid hasta las cafeterías de la capital, pasando por distintas instituciones académicas. Es el "hecho sociológico preciso" del que habla el historiador francés en su estudio de método.

En segundo lugar, sí podemos afirmar que existió un *nexo común* entre la vida de la inmensa mayoría de los colaboradores de *Cruz y Raya* y los lugares de sociabilidad del Madrid moderno. Y a pesar de no poder establecer una relación causa-efecto entre la vivencia de esa sociabilidad y su pensamiento, sí podemos inferir que ejerció un papel: máxime cuando, como veremos próximamente, ellos mismos son conscientes de su relación con esa sociabilidad y hacen gala de ello.

Maurice Agulhon también estableció algunos principios sobre dichas asociaciones contemporáneas y su estudio que pueden resultar útiles para medir el grado de sociabilidad de un espacio dado: a más relaciones interpersonales más asociaciones y más diversas (parroquia, taberna, club, etc.); a mayor actividad en una asociación, mayor organización interna (pensemos en el paso de un grupo de amigos que practican un deporte a un club de fútbol con estatutos). La evolución natural de la sociabilidad consistirá, pues, en el paso de pocas asociaciones a muchas, y estas cada vez más diversas y plurales, y normalmente de carácter voluntario; asimismo, se producirá paulatinamente

el paso de asociaciones informales a formales. Esta es la tendencia de la sociedad europea desde el XVIII.[114]

Con el pasar de los años el concepto de sociabilidad tuvo enorme éxito historiográfico, siendo citado y mencionado en multitud de trabajos, no sólo franceses, sino en toda Europa, y por ende también en nuestro país.[115] Es más, como el propio Agulhon entreveía en el año 1977, la sociabilidad ha encontrado tanto interés entre muchos historiadores, que se cita y utiliza sin ningún rigor ni seriedad metodológica, corriendo el riesgo de convertir todo en sociabilidad y, por tanto, que en realidad no signifique nada.[116] Por ello es elemental precisar con mayor pulcritud algunas distinciones entre los espacios y las instituciones de sociabilidad, como la que hace referencia a la división entre espacios formales e informales, algo que ya se bosquejaba desde el campo de la sociología tiempo atrás.[117] A este respecto, en un conocido trabajo sobre un espacio de sociabilidad tan paradigmático para Madrid como el Casino durante el siglo XIX, María Zozaya nos ofrece una definición de sociabilidad formal:

> "lugar de reunión propio, con estatutos que concretan su organización y con socios de número que sólo se pueden unir o desligar de él dándose de alta o de baja expresamente. Se vinculan porque quieren pertenecer de forma voluntaria a un entorno de un grupo de pares concreto, son las denominadas *afinidades electivas*"[118]

En cuanto a la sociabilidad informal, Jorge Uría ha realizado un estado de la cuestión sumamente revelador,[119] en el que recoge cómo se ha trabajado bastante menos que la formal, por motivos claros: los espacios informales presentan menos rastros documentales que los formales, y aquellos que conservamos son mucho más complicados de analizar sistemáticamente y sin una muestra lo suficientemente sólida como para extraer conclusiones claras; de esto se desprende que el riesgo investigador es mucho mayor, y los espacios interpretativos a rellenar por el historiador más desafiantes. Sin embargo, afirma, en la cultura popular es mucho más habitual la sociabilidad informal, y por ende se antoja inexcusable su estudio. Asimismo, recuerda cómo fue Georg Simmel quien por primera vez teorizó sobre la pertinencia del estudio de los espacios informales

[114] Maurice AGULHON: *El círculo burgués…* pp. 22-43
[115] Jean-Louis GUEREÑA: "Espacios y formas… pp. 1-2; Jorge URÍA: "Sociabilidad informal y…p. 179. Véase al respecto trabajos como Raphäel CARRASCO et al. (coord): *Solidarités et sociabilités en Espagne (XVI-XX siècles)*, París, Les Belles Lettres, 1991; Isidro SÁNCHEZ SÁNCHEZ et al. (coord.): *Sociabilidad de fin de siglo. Espacios asociativos en torno a 1898*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1999; Luis P. MARTÍN et al. (coord.): *Les sociabilités dans le monde hispanique (XVIII-XX siècles), formes, lieux et représentations*, Valenciennes, Presses Universitaires de Valenciennes, 2000; Elena MAZA ZORRILLA et al. (coord.): *Sociabilidad en la España contemporánea. Historiografía y problemas metodológicos*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2002; Alberto VALÍN et al. (coord.): *La sociabilidad en la Historia contemporánea. Reflexiones teóricas y ejercicios de análisis*, Ourense, Duen de Bux, 2001; entre otros.
[116] Maurice AGULHON: *El círculo burgués….*
[117] Jorge URÍA: "Sociabilidad informal y…p. 184-185
[118] María ZOZAYA: *El Casino de…* p. 4
[119] Jorge URÍA: "Sociabilidad informal y…

donde los grupos sociales buscan esparcimiento y ocio, algo elemental en el día a día de los sujetos y que, precisamente por su cotidianeidad, no puede ser despreciado como objeto de estudio, sino todo lo contrario. Así todo, para poder trabajar lo informal la única solución, continúa Uría, sería un análisis de la semiótica de los espacios, y un constante diálogo con otras disciplinas para poder afrontarlo con garantías, tarea que puede caer en la absoluta vaguedad o en el hermetismo conceptual.

Desde un campo diferente pero concomitante, nos encontramos con la cuestión de qué entendemos por *espacio*, y si este es lo mismo que *lugar*. Recientemente Katrina Navickas ha tratado de poner en claro cuál es la raíz del debate, haciendo hincapié en que los estudios semióticos sobrevenidos desde el giro lingüístico han terminado por convertir los lugares (entornos físicos, materiales, concretos, con costumbres e identidad propia), en espacios (entornos entendidos como puro texto, de significado poliédrico, lábil e impreciso, sujeto a la propia experiencia de cada individuo).[120] Aunque volveremos sobre ello al hablar de la experiencia de los intelectuales durante la *crisis de entreguerras* acerca de los cambios en la ciudad, y por tanto en sus espacios, lugares, de sociabilidad, cabe advertir que aquí emplearemos la expresión "lugares de sociabilidad" como propone Navickas, alejándonos de ciertos excesos del giro posestructuralista. Por muy líquido y mutable que queramos considerar el significado social de los lugares de sociabilidad, que sin duda están sujetos a la propia historia, no puede suponer que no tengan durante tiempos largos un carácter identitario: de hecho, para los intelectuales europeos, y con ellos nuestros protagonistas madrileños, sus lugares de encuentro son una forma de vida, un promontorio desde el que construir su propia identidad y entender el mundo. Será su microcosmos urbano, que precisamente defenderán ante los cambios acaecidos en las nuevas ciudades.

Esta digresión sobre los lugares de sociabilidad e instituciones formales e informales es importante para nuestra investigación porque la sociabilidad de nuestros intelectuales protagonistas se producirá en sitios bien diferentes, con reglas internas muy distintas. De esta manera, podremos identificar como lugares formales a los reglados académicamente, como la Universidad Central, la Residencia de Estudiantes, la Junta para Ampliación de Estudios o el Ateneo. Los informales corresponderían a cafeterías y tertulias, fueran en casas privadas o en la redacción de una revista o periódico. A menudo, incluso, se combinaron unos lugares y otros, haciendo las líneas de demarcación más lábiles de lo que conceptualmente podemos prever, siendo habitual que se encontrasen unos y otros en un aula universitaria cerca de Moncloa por la mañana, para volver a toparse por la tarde en la tertulia de un café o de la misma revista *Cruz y Raya*. Al tiempo, las mismas reglas internas formales e informales podían fluctuar entre lugares y personas, pues no era lo mismo la relación de camaradería que podía darse en el café *Pombo* recitando poesía o debatiendo sobre un último libro, que la que a los pocos días había de darse preparando el siguiente número de la revista, donde la profesionalidad y la organización interna llevaba a que hubiera un director (José Bergamín) y unos colaboradores. Lo mismo podría decirse para otros muchos casos. Por tanto, comprender

[120] Katrina NAVICKAS: *Why I am tired of turning: a theoretical interlude*.[History Working Papers Project, 2011] Disponible en: http://www.historyworkingpapers.org/?page_id=225Accedido el 2 de septiembre 2019

o, al menos, estar prevenidos de la pluralidad de relaciones que suscitaba el entramado social de los intelectuales es necesario para poder aproximarse a cómo pudieran haber sido las redes que los llevaron a encontrarse y crear una revista, pues, en definitiva, la selección del grupo de *Cruz y Raya* responde plenamente a estas redes de sociabilidad.

## *Redes*

Son muchas las distintas aportaciones que se han ido haciendo para la sociabilidad, y resultaría superfluo y estéril desarrollar aquí todas ellas en una suerte de estado de la cuestión. Sin embargo, destaquemos una última perspectiva que bien se conjuga con el estudio de la sociabilidad, como son las *redes sociales*. Este concepto y método parte del movimiento de recuperación del sujeto en la historiografía, en respuesta a la enorme brecha habida entre la importancia que tiene la familia y las amistades en la vida de los individuos y el mínimo interés que se le ha prestado, entre otras cosas por una tradición estructuralista que ha puesto en las grandes estructuras el peso de la vida social y el cambio histórico.[121] En nuestro país uno de los grandes especialistas es José María Imízcoz, que ha abogado por el método de estudio de las relaciones personales, sociales, en la conformación de formas sociales y de pensamiento, proponiendo cambiar el viejo orden de explicación: si antaño se explicaba la singularidad personal desde la estructura, ahora sería menester hacerlo al contrario, explicando la estructura desde las redes relacionales de las personas que lo componen.[122]

Esto fue especialmente palmario para los intelectuales españoles y madrileños, dado que al ser un cosmos social restrictivo y elitista, su acceso al mismo y su identidad en él dependían de relaciones personales, profesionales, o incluso clientelares. Al tiempo, el pensamiento de muchos quedó marcado por sus maestros y referentes, o por los líderes de los diversos grupos que formaron o informalmente se configuraron, siendo estéril cualquier análisis sobre intelectuales que ignore sus redes. Lo complejo, de hecho, es poder terminar de reconstruir todo el entramado relacional que se tejió en unas redes que comunicaban la universidad con la cafetería, pasando por el Ateneo o un periódico, e incluso todos ellos con otras ciudades nacionales y extranjeras. Y, sin embargo, concebir la revista *Cruz y Raya* sin las redes intelectuales madrileñas, que conectaron en última instancia con París y la revista *Esprit*, sería no entender la condición intelectual en entreguerras. Es más, podemos aventurar desde aquí que, posiblemente, lo que hizo tan excepcional al grupo de *Cruz y Raya* en su relación con el mundo moderno dentro del campo católico es, precisamente, su vivencia de la red social intelectual. Así, defendieron

[121] Quizás las obras más conocidas que vuelcan su mirada sobre el sujeto sean Giovanni LEVI: *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piamontés del siglo XVII*, Madrid, Nerea, 1990; Carlo GINZBURG: *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik Editores, 1981;

[122] Véase la introducción titulada "Actores sociales y redes de relaciones: reflexiones para una historia global", en José María IMÍZCOZ: *Redes familiares y patronazgo. Aproximación al entramado social del País Vasco y Navarra en el Antiguo Régimen*. Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 200; de entre los trabajos significativos en nuestro país que han experimentado con perspectivas similares destaca Anaclet PONS et al. (coord.): *La ciudad extensa: la burguesía comercial-financiera en la Valencia de mediados del siglo XIX*, Valencia, Centre d'Estudis d'Història Local D. L;

una modernidad plural porque formaba parte de su condición vital, de su cotidianeidad, porque la convivencia con ese modelo social no confesional les había cautivado personalmente. Volviendo sobre Pocock, el compartir contexto, vida, lenguajes culturales con estas redes posibilitaría la formación de un pensamiento nuevo, siendo inseparable lo uno de lo otro.

Así, desarrollaremos en esta investigación, desde los principios de la *Escuela de Cambridge*, un primer gran bloque donde reconstruiremos el *contexto* de *Cruz y Raya*. En él, a partir de los conceptos de *sociabilidad* y *redes*, podremos analizar en qué consistía ser *intelectual* durante la crisis de la modernidad, cómo afrontaron la crisis, tanto a nivel de producción escrita como de experiencia política y social, y veremos cómo la *modernidad urbana* será el gran marco vivo en el que se movía la vida de los intelectuales católicos de *Cruz y Raya*. El segundo bloque, una vez reconstruido el contexto del Madrid de nuestros protagonistas, consistirá en un estudio a fondo del propio contenido de la revista, del *texto*. Este será ahora indudablemente más inteligible, más claro, dado que se ha historiado en sus propios términos, en sus propios lenguajes. Y, así, *Cruz y Raya* será entendida de otra manera, y su valoración historiográfica superará, finalmente, la condición de *rara avis* o mero capítulo en la biografía de un tal José Bergamín.

Para todo ello nos hemos servido en diversos tipos de fuentes. Evidentemente, la primera y más importante ha sido la propia revista, centro de la tercera parte de la investigación, que se encuentra archivada en la Hemeroteca Municipal de Madrid y, por fortuna, digitalizada en la Biblioteca Virtual de Prensa Histórica. Esto ha facilitado infinitamente los tiempos de lectura y trabajo con los distintos números de *Cruz y Raya*. Donde ha radicado la enorme dificultad ha sido en las fuentes disponibles para la recreación, reconstrucción, del contexto, de la segunda parte. Hemos podido acceder a los archivos del Ateneo de Madrid, la Junta para Ampliación de Estudios y la Universidad Complutense de Madrid (entonces Universidad Central), que nos han permitido, incluso con sus carencias, localizar la presencia de miembros de la revista en esos lugares. Del Ateneo hemos podido trabajar la lista de socios antes de 1936; de la Universidad Central hemos sabido menos de lo que quisiéramos, porque muchos expedientes estarán perdidos, destruidos o extraviados de alguna forma, pero algunos personajes han podido ser encontrados entre sus cajas, confirmando su presencia como alumnos, profesores o doctorandos. Por su parte, los anuarios de la Junta para Ampliación de Estudios también han prestado no menores servicios sobre la actividad en el Centro de Estudios Históricos, sus revistas, etc. El número de miembros de la revista incrustados en sus publicaciones ha sido, a este respecto, sorprendente.

Sin embargo, todo ello no ha sido suficiente. Como hemos comentado antes, esta investigación no ha podido ser *El Madrid de Cruz y Raya*. Es mucha la información informal, biográfica, expresiva de esa sociabilidad intelectual, que no hemos hallado. Hay personajes que son absolutos fantasmas documentales, y otros de los que sabemos menos de lo que quisiéramos: si participaban de alguna tertulia, si estudiaron en la Central, etc. Algunas memorias, a este respecto, han sido clave, sin las cuales habríamos perdido enorme cantidad de información. Las de Alfredo Mendizábal son un puntal básico para

conocer buena parte de las redes intelectuales que les unían antes de 1933;[123] las de Julián Marías, por su parte, colorean el escenario de aquel Madrid que vivió y recordaba de forma tan intensa, especialmente en su paso por la Facultad de Filosofía y Letras, precisamente durante los años republicanos;[124] también podrían mencionarse las de Garrigues, más frugales sobre el periodo, tristemente.[125] En otros casos, al menos, hemos contado con biografías eficaces, escritos por terceros, como el caso de Xavier Zubiri, Miguel Artigas, Carlos Jiménez Díaz, Manuel de Falla o José Bergamín, por destacar las principales.[126] Pero no han bastado. No conocemos elementos de la vida de muchos de ellos. Y tampoco tenemos, al tiempo, reflexiones sobre la ciudad y su sociabilidad, sobre su experiencia urbana de aquel Madrid de los años treinta. La revista, además, apenas ofrece trabajos sobre la ciudad, por no decir ninguno, y solo hemos podido hallar referencias a la tensión generacional, al papel intelectual, a la tensión ante la masa, pero ninguna acerca de su condición de madrileños. Sencillamente, no era un tema al que dedicaran línea alguna. Por eso, tenemos algunas lagunas sobre su participación en la ciudad, y carecemos de un discurso denso, plural, relevante, sobre Madrid en las páginas de *Cruz y Raya*. Ello ha obligado a que, en la segunda parte, reconstruyamos buena parte del contexto acudiendo a la bibliografía, a la historiografía sobre Madrid y otras urbes europeas, a sus lugares de sociabilidad, sus códigos y experiencias, e identifiquemos en todo ello la presencia de miembros de la revista. Ha sido una labor mucho más árida y compleja que si hubiéramos tenido ocasión de analizar las memorias de todos y cada uno de ellos, pero ha sido, no obstante, muy prolífico. Entre cientos y cientos de páginas acerca de aquellas redes y aquella ciudad, aparecen, titubeantes, referencias a sus miembros, sea en la tertulia de *El Pombo* o en los pasillos de la Universidad Central. Todas estas referencias han sido cuidadosamente rescatadas y ordenadas, para que nos vayan acompañando durante las siguientes páginas, durante toda esa segunda parte, mientras reconstruimos su mundo y los significados que su condición de católicos intelectuales en el Madrid moderno durante la crisis de la modernidad tuvieron. La concordancia entre su vida y su obra cobra, así, pleno sentido.

[123] Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto. Memorias de un utopista.* Oviedo, Real Instituto de Estudios Asturianos, 2009

[124] Julián MARÍAS: *Una vida presente.* Madrid, Páginas de Espuma, 2008

[125] Antonio GARRIGUES y DÍAZ-CAÑABATE: *Diálogos conmigo mismo*. Barcelona, Editorial Planeta, 1978

[126] Carmen CASTRO: *Xavier Zubiri: breve recorrido de una vida*. Madrid, Amigos de la Cultura Científica, 1986; Jerónimo DE LA HOZ REGULES: *Miguel Artigas. De la Biblioteca Menéndez Pelayo a la dirección de la Biblioteca Nacional*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 2017; Mariano JIMÉNEZ CASADO: *Doctor Jiménez Díaz, vida y obra. La persecución de un sueño*. Madrid, Fundación Conchita Rábago de Jiménez Díaz, 1993; Elena TORRES CLEMENTE: *Biografía de Manuel de Falla*. Málaga, Arguval, 2009; Gonzalo PENALVA: *Tras las huellas…*; Nigel DENNIS: *José Bergamín: a…*; Xabier ERAUSKIN: *José Bergamín: ángel…*; José Antonio GONZÁLEZ CASANOVA: *Bergamín a vista…*

# EL CONTEXTO

Allá por 1929, en el atestado teatro Infanta Beatriz, agolpados e impacientes espectadores y oyentes madrileños pudieron escuchar las siguientes palabras de José Ortega y Gasset, en medio de la "octava lección" del curso *Qué es Filosofía*:

> "El hombre antiguo todavía vivía junto al hermano animal, y como él, fuera de sí. El hombre moderno se ha metido en sí, ha vuelto en sí, ha despertado de su inconsciencia cósmica, ha sacudido el sopor que le quedaba de hortaliza, de alga, de mamífero y ha tomado posesión de sí mismo: se ha descubierto. Un buen día va a dar un paseo como los usados y nota que tropieza con una cosa extraña, desconocida, insólita; aún no la ve bien, pero la aprieta, y al apretarla nota que es a él a quien le duele, que es él a la vez el apretón y el apretado, que ha tropezado consigo mismo. "Me duele, existo." Cogito, sum. ¡Endiablada aventura! ¿Endiablada? ¿No será más bien divina? ¿No es lo más probable que en un hecho tan extraordinario se haya tomado Dios el trabajo de intervenir muy especialmente? Pero, qué Dios ¿el cristiano? Sí, el cristiano, sólo el cristiano. Pero ¿cómo, en el descubrimiento específicamente moderno de que brota, como de una simiente, toda la edad anticristiana, va a haber intervenido nominativamente el Dios cristiano? Esta posibilidad inquieta a los cristianos e irrita a los anticristianos, a los modernos. El cristiano es anti-moderno: se ha colocado cómodamente, de una vez para siempre, frente y contra la modernidad. No la acepta. Es hija de Satán. Y ahora se le anuncia que la modernidad es un fruto maduro de la idea de Dios. Por su parte el moderno es anti-cristiano, cree que la modernidad nace frente y contra la idea religiosa. Ahora se le invita a reconocerse, precisamente en cuanto moderno, como hijo de Dios. Esto irrita. Es trastornar los tópicos de la historia, es proponer un cambio de convicciones. El anti-cristiano y el anti-moderno no quieren esforzarse en cambiar: prefieren la inercia. Ser, lo hemos visto, es pura agilidad, movilización incesante. El anti-cristiano y el anti-moderno no quieren moverse, no quieren ser: por eso se contentan con anti-ser"[127]

Ortega, hombre de pensamiento penetrante y brillante pluma, toca aquí, en medio del convulso Madrid previo a la Segunda República, una de las claves intelectuales y políticas de la Edad Contemporánea: ¿Es la modernidad un irreductible enemigo de la fe cristiana? Como hemos visto en la introducción, esta pregunta es realmente decisiva para la forma en la que el catolicismo y el no catolicismo se posicionan en la sociedad previa a la Guerra Civil.

La respuesta del filósofo se antoja irresistiblemente polémica y representativa para la presente investigación. En primer lugar, por la fecha en que esta conferencia es pronunciada: 1929, en la ciudad de Madrid. Estamos en los últimos momentos del régimen de Primo de Rivera, sistema político antiliberal que enarboló la bandera del catolicismo como seña nacional; y en los albores de una Segunda República que volvía a poner sobre la mesa la cuestión de la modernización y el anticlericalismo. Ortega y Gasset, intelectual y catedrático de metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid, hacía una propuesta sumamente sorprendente, que

[127] José ORTEGA Y GASSET: *¿Qué es Filosofía?* Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 144

rompía no sólo el lenguaje cultural más compartido entonces, sino también el de la inmensa mayoría de la historiografía, que, como hemos tenido ocasión de ver, caracteriza al catolicismo español previo a la Guerra Civil como un entramado cultural, social, económico y político tradicionalista y antimoderno. En las próximas páginas mostraremos cómo la revista *Cruz y Raya* solo puede explicarse desde la naturaleza del Madrid intelectual de entreguerras, el Madrid moderno.

Podría parecer banal o superfluo un capítulo de esta tesis doctoral dedicado a analizar lo que suponía ser intelectual en el Madrid de la *crisis de la modernidad*, pero tal y como vimos en el apartado de metodología, es absolutamente fundamental poder analizar historiográficamente el contexto en el que se produjo *Cruz y Raya* para entender su significación histórica. Para que sea inteligible *lo que dicen* (lenguaje) es menester atender a la trabazón histórica de *quiénes lo dicen, dónde se dice* y para *quiénes se dice*, o, en palabras de Pierre Bourdieu, las condiciones de producción intelectual.[128] Esto último solo es verdaderamente comprensible si atendemos a la situación, condición, de los católicos antes de la guerra. Pues sí, sus fundadores eran inequívocamente *católicos*. Sin embargo, la condición católica no agota la identidad, quizás por su misma pretensión *católica*, y tenemos que atender a otros factores que formaron parte de su razón de ser; entre ellos, indisputablemente, destaca su condición de *intelectuales*, así como el hecho de que la publicación apareciera en 1933 en *Madrid*. Estos ingredientes podrían conformar el *contexto del texto*, al decir de Pocock. Es más, una de las claves para entender cómo pudo surgir una revista tan singular en el escenario católico español es, como veremos a continuación, esa nueva realidad contextual a la que respondió: las gentes con las que hacían vida los miembros de la revista, con quienes compartían experiencia, trabajaban o tomaban una taza de café; los discursos, los lenguajes entre los que se movieron y que les movieron, que produjeron y reprodujeron, las problemáticas y las luchas entre las que se desenvolvieron en un sentido u otro, o en ninguno. Podría antojarse muy ambicioso poder desentrañar con precisión todo este sistema contextual para cada uno de los fundadores de la revista: de hecho, es imposible, las fuentes no permiten semejante grado de pormenorización. Pero incluso aunque lo fuera, tendría poco sentido apilar biografías de cada uno de los personajes de la revista a los que podemos rastrear documentalmente, porque generaríamos una caótica mirada general sobre una considerable cantidad de elecciones personales que habríamos tenido feliz ocasión de recolectar. La tarea del historiador debe tratar, siguiendo a la Escuela de Cambridge, de dotar de significado histórico el contexto analizado, es decir, de *anudar*, de tejer, una interpretación que pueda dar respuesta común a todas esas biografías. A pesar de lo cual, y es necesario no dejar de ser honestos al respecto, a menudo se tratará de una interpretación *razonable* pero que la escasez de fuentes, o la misma estructura del conocimiento histórico no puede justificar con certeza definitiva.

¿Qué rasgo vital, contextual, compartían los católicos de *Cruz y Raya*? Fundamentalmente, como veremos, la *vida urbana moderna en Madrid*, y en concreto, los lugares de sociabilidad del Madrid liberal en el contexto de la *crisis de entreguerras*, que describiremos en profusión. Para ello, es necesario reconstruir qué estaba pasando entre los *católicos españoles* con el advenimiento de la República; también qué suponía ser un *intelectual* en medio de semejante crisis en Europa, atendiendo a la dimensión del

[128] Pierre BOURDIEU: *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires, Eudeba, 1999

*pensamiento*, pero también de la *sociabilidad*, pues la nueva realidad urbana permitía la creación de *redes transnacionales de intelectuales* que hicieron que, quizás por vez primera en mucho tiempo, alcanzaran a Madrid los ecos de los cambios y las tensiones en Europa. En definitiva, Madrid, y por ende sus redes intelectuales, participó de polémicas y respuestas similares a las producidas en otros lugares del Viejo Continente, siendo *Cruz y Raya* mucho más comprensible como empresa intelectual madrileña a la luz de las grandes coordenadas históricas por las que transita Europa, y no meramente una anomalía católica en España.

Todo esto lo veremos en los próximos capítulos, por tanto. Un primer capítulo sobre los católicos y su situación compartida, a modo de estado de la cuestión de una temática bien conocida por la historiografía, pero que conviene revisar. Un segundo capítulo referido a la condición de los *intelectuales* durante la *crisis de la modernidad*. El tercero se encargará de analizar el medio, la vía, la red, que unía a los intelectuales europeos durante aquellos años: su *sociabilidad urbana*, única posibilitadora de las *redes transnacionales de intelectuales*. Estos capítulos estarán mirando, constantemente, a nuestros protagonistas de *Cruz y Raya*, para esclarecer hasta qué punto pertenecían a ese mundo, con sus esperanzas y sus temores, y cómo Madrid pudo ofrecer lugares de encuentros para esas redes, para esos católicos intelectuales que fundaron la revista allá por el año 1933 en la capital española para responder a aquel horizonte compartido, esperanzador o temible. Esto quedará aun más clarificado cuando abordemos el cuarto capítulo, referido a la historia de la fundación de *Cruz y Raya*: cómo se pudieron conocer, en qué situación y quiénes deciden crear una revista, qué suponía hacer tal cosa en Madrid, capital de la edición, y cómo fue su primer número, su manifiesto inicial, su irrupción en un universo editorial e intelectual descrito previamente. No alarguemos más estas líneas, y pasemos a revisar la situación de los católicos antes del 36.

## UN LENGUAJE COMPARTIDO: LOS INTELECTUALES EN LA CIUDAD DE LA *CRISIS DE LA MODERNIDAD*

Tras su catolicidad, la primera nota característica del grupo de *Cruz y Raya* fue su condición de *intelectuales*. Es esta una categoría propia, singular, históricamente construida y, por ende, muy significativa a la hora de entender el mundo y su tiempo. Y nosotros podemos, metodológicamente, aproximarnos a entender qué suponía tal cosa, y cómo pudo condicionar su vida y, por extensión, su pensamiento. Así, veremos cómo no se puede comprender un proyecto como *Cruz y Raya* sin la trayectoria social de los intelectuales, sin conocer su forma de relacionarse entre ellos y con el mundo de entreguerras.

Cuando hablamos de *intelectuales* nos referimos a una categoría social definida. Como es bien conocido por la historiografía, desde el *caso Dreyfus*, a fines de siglo XIX, apareció este nuevo grupo, cuya pretensión indisimulada fue ocupar un papel social de primer orden, y que tuvo su apogeo, de una forma u otra, en la primera mitad del siglo XX. Uno de los mayores estudiosos en lengua hispana de este fenómeno, Carlos Altamirano,[129] analiza esta nueva vocación de guías culturales e incluso políticos que se arrogan aquellos escritores, pensadores y académicos que son denominados ahora como "intelectuales", y que llegaron a verse a sí mismos como los árbitros naturales de la nueva modernidad que se desplegó a inicio de siglo y que entró en una fase zozobrante tras la Primera Guerra Mundial. Por tanto, durante el periodo de entreguerras nos encontramos ante el auge y caída de su rol social, que tanto ellos mismos como parte de su público entienden que les era propio como misión inexcusable. Es más, es precisamente la situación de inseguridad, de cambio, de disolución del antiguo orden decimonónico y sus viejas certezas frente a la irrupción de la sociedad de masas y las nuevas formas de comunicación y ocio, dirá Hernández Cano, las que llevaron a estos grupos de intelectuales a ejercer de manera desproporcionada, y casi desesperada, una lucha cultural por mantener unas vigencias y una jerarquía intelectual ante un mundo que abría paso a la incertidumbre de una realidad completamente nueva.[130]

Ahora bien, no triunfó en todos los lugares por igual la figura del intelectual. Fue sobre todo en Francia y España donde tuvo un eco especialmente significativo, así como algo más tarde en Hispanoamérica. El resto de Europa fue testigo de un papel más discreto de sus intelectuales, cuando no de abierto desprecio o recelo; si bien es cierto que esta

[129] Carlos ALTAMIRANO: *Intelectuales*. Notas de investigación, Bogotá, Grupo editorial norma, 2006; Carlos ALTAMIRANO: "Introducción" en *Historia de los intelectuales en América Latina, II. Los avatares de la "ciudad letrada" en el siglo XX.* Buenos Aires, Katz editores, 2010; Carlos ALTAMIRANO: *Intelectuales, nacimiento y peripecia de un nombre*. Nueva Sociedad, nº 245, 2013, pp. 38-53; para una reseña sobre la obra de Altamirano véase Martín RETAMOZO: "Intelectuales: entre un mapa de la cuestión y un programa de estudio" *Paradigmas*, julio-diciembre 2014, Vol. 6, nº2, pp. 181-188.

[130] Por un lado contamos con su tesis doctoral, donde plantea estas cuestiones en la introducción: Eduardo HERNÁNDEZ CANO: *Palabras sobre imágenes: autoridad intelectual, ensayo y cultura visual de masas*. Tesis doctoral, New York University, 2015, pp. 1-53; Además, en un trabajo más breve ha teorizado sobre la enorme ligazón habida entre política e intelectuales, y cómo a menudo los intelectuales han exigido un papel directivo incluso por encima de la política, o por mejor decir, cómo el pensamiento y la estética es una forma de performatividad política. Eduardo HERNÁNDEZ CANO: *Vanguardia, comunidades intelectuales y construcción "política" de la estética como política. Una lectura*. New York University, primavera 2013.

precaución pudiera derivar del rechazo a cualquier galicismo o influencia francesa, especialmente en el caso británico.[131] Podríamos decir, entonces, que sí existió una presencia singular de hombres de cultura y grupos intelectuales que buscaron ofrecer soluciones o guiar a la masa en la Europa de entreguerras, más allá de que el término "intelectual" no se emplease o se hiciera de forma más precavida, a diferencia del caso francés o español. Lo que desarrollaremos a continuación será la situación particular, el problema central, que vivieron los intelectuales de entreguerras, "el tema de nuestro tiempo", que diría Ortega y Gasset,[132] y buscaremos concretarlo en el caso español. Pero también estudiaremos cuáles fueron los lugares de socialización del discurso, de los lenguajes intelectuales, pues sin sus redes no podrían compartir las experiencias y las reflexiones. Precisamente tales redes posibilitaron que el Madrid de *Cruz y Raya* se integre en sus problemáticas y en sus soluciones, y que los miembros de nuestra revista pudieran sumarse al debate a través de una publicación como la que estudiamos en la presente tesis doctoral. Ello nos llevará, en un siguiente capítulo, a reconstruir cuáles fueron los lugares y la situación contextual de ese Madrid en el que se concibió la revista, en la que se movieron y socializaron nuestros protagonistas, clave contextual fundamental para comprender el surgimiento y la vocación de *Cruz y Raya*.

[131] Carlos ALTAMIRANO: *Intelectuales, nacimiento...*

[132] José ORTEGA Y GASSET: *El tema de nuestro tiempo*. Madrid, Espasa Calpe, 1959, originalmente publicado en 1921

## *El surgimiento de los intelectuales en España*

La primera pregunta obligada sería si realmente hubo un fenómeno intelectual en España, si tal grupo apareció en nuestro país con intenciones de liderar la masa secularizada. Por fortuna, se conoce relativamente bien el surgimiento de tales intelectuales, y podemos describirlo en pocas líneas para comenzar nuestra descripción del contexto de *Cruz y Raya*, revista escrita por y para intelectuales, como veremos.[133]

Al mismo tiempo que se construye la primera línea de metro, que irrumpen los almacenes Madrid-París, y que se ensancha la ciudad por la periferia deprimida,[134] Madrid vive un momento de explosión intelectual.[135] En medio del traqueteo de una ciudad de masas, con el sonido de fondo de las máquinas que derriban las viejas corralas para levantar la Gran Vía, las cafeterías de la capital se pueblan de literatos y escritores varios, jóvenes universitarios pensionados en el extranjero pronuncian sus primeras conferencias, y los teatros se llenan para escuchar la última disertación de algún intelectual de renombre. El primer tercio del siglo XX fue un momento excepcional de producción intelectual en la capital, y, quizás aún más llamativo, de interés por parte del público lector de lo que estos escribían o proclamaban. Este tiempo no coincidió mágicamente con todo el cambio producido en Madrid en lo que, veremos, fue su modernización urbana, sino que precisamente fue correlato de dicha modernidad: los intelectuales aparecen en la ciudad porque esta permite vertebrar una *red* que conecta *lugares* de *sociabilidad intelectual*, y cuyas raíces alcanzan otras capitales europeas. Si algo caracteriza la modernidad urbana europea es su condición de cambio, de incertidumbre o crisis. Y si se escribe mucho y se lee mucho es porque todo cambia rápido, porque el escenario deja de estar definido tras 1914; así también ocurrió en Madrid, donde el nuevo relato de lo madrileño y español estaba por escribir.

Veíamos páginas arriba cómo los intelectuales surgieron en Francia, en torno al caso Dreyfus, y tuvieron un espacio de definición y protagonismo histórico y social insólito hasta la Segunda Guerra Mundial.[136] Precisamente, decíamos, la zozobra que genera un mundo en crisis abre la puerta a la búsqueda de nuevos referentes, de nuevos guías de una sociedad que se había transformado en masa. Esta denominación de "intelectuales" y este rol social encontraron rápido y fuerte eco en España. Ahora bien,

---

[133] Una sucinta primera mirada puede encontrarse en Santos JULIÁ: "Intelectual" *Diccionario político-social del siglo XX español.* Alianza, Madrid, 2008, pp. 693-701

[134] Nuria RODRÍGUEZ MARTÍN: *La capital de un sueño: Madrid en el primer tercio del siglo XX*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones, 2015; Luis Enrique OTERO et al. (coord.): *La sociedad urbana en España. Redes impulsoras de la modernidad.* Madrid, Los libros de la Catarata, 2017.

[135] El trabajo más interesante al respecto es el de Álvaro RIBAGORDA: *Caminos de la modernidad: espacios e instituciones culturales de la Edad de Plata (1898-1936).* Madrid, Biblioteca Nueva, Fundación José Ortega y Gasset, 2009, y también tenemos un sencillo apunte en Paul AUBERT: "Madrid, polo de atracción de la intelectualidad a principios de siglo" en Ángel BAHAMONDE y Luis Enrique OTERO CARVAJAL: *La sociedad madrileña durante la Restauración 1876-1931*. Madrid, Comunidad de Madrid/Alfoz, 1989, pp. 101-138; Luis Enrique OTERO CARVAJAL y José María LÓPEZ SÁNCHEZ: *La lucha por la modernidad. Las Ciencias Naturales y la Junta para Ampliación de Estudios*. Madrid, Residencia de Estudiantes - CSIC, 2012.

[136] Jean-François SIRINELLI: *Deux Intellectuels dans le siècle, Sartre et Aron*. París, Fayard D. L., 1995, y Christophe CHARLE: *La république des universitaires, 1870-1940*. París, Seuil, 1994.

es difícil definir o acotar quién y qué era exactamente un intelectual en nuestro país, como el propio Miguel de Unamuno, entendido por tal, admitía:

> "¿Quién de nosotros, los que escribimos para el público, no ha usado, no ya una sino muchas veces, en estos últimos tiempos el sustantivo *intelectual*? ¿Quién no ha hablado de los intelectuales, distinguiendo con tal nombre a una variedad de hombres por posición a otras variedades? Y la verdad es que si se nos pidiera a cuantos hemos servido de semejante denominación, el que definiéramos, nos habríamos de ver, los más de nosotros, en un gran aprieto (…).
>
> Lo que quiero hacer notar aquí, es que de cada veinte veces que se habla de intelectuales, las diecinueve se trata de literatos o de meros literatos, de autores de poesías, dramas o novelas. Apenas se llaman a sí mismos intelectuales los literatos. Cuando oigo a un gran desconocido decir "nosotros lo intelectuales…" me digo al punto: ¡vamos, este es literato!, sin que jamás se me ocurra pensar que es físico, químico, matemático, fisiólogo, jurista, ingeniero y mucho menos que sea inspector de una compañía de seguros, director de una fábrica de vidrio o gerente de una sociedad minera."[137]

Continuaba Unamuno afirmando que, de facto, cualquiera que hiciera en su labor profesional uso de su capacidad intelectual era, hasta cierto punto, un intelectual. Ciertamente, vemos que para 1905 tenemos, según el escritor vasco, dos realidades que iban de la mano: se hablaba mucho de los intelectuales, era un vocablo y una realidad social en uso; sin embargo, es inviable acotarlo con exactitud. Lamentablemente no contamos con definiciones propias de la tarea intelectual de los propios protagonistas de *Cruz y Raya*, más allá de algunas referencias indirectas, como la de que Manuel de Falla consideraba su labor como una forma de estar cerca de los pobres y humildes, siguiendo lo que decía su admirado Jacques Maritain;[138] Carlos Jiménez Díaz, por su parte, estaba convencido en 1923 de que la regeneración de España pasaba por hacer ciencia y estudio, y por tanto el motor serían los intelectuales, no los militares.[139] Del resto podemos imaginar que no distarían mucho de estas actitudes, pero entra en el terreno de lo no demostrable.

Para el caso español un historiador ineludible es Santos Juliá, que sitúa el aldabonazo de salida para los intelectuales en las célebres palabras de Ramiro de Maeztu en junio de 1899, para *Vida Nueva*: "el intelectual ha aparecido y frente a su mirada escrutadora no prevalece la mentira".[140] Normalmente, en este sentido, se ha situado el surgimiento de la figura del intelectual en torno a la generación del 98, a la cual pertenecería el propio Maeztu. José-Carlos Mainer, otro nombre central en la investigación sobre la cultura española hasta la guerra del 36, advierte que, de hecho, el surgimiento de dicha generación poco tuvo que ver con una presunta crisis abisal por la pérdida de Cuba, sino, precisamente, con una crisis cultural, identitaria, que fuerza la construcción de un relato en torno a la pérdida de Cuba en términos de desastre.

[137] Miguel de UNAMUNO: "¿Quiénes son los intelectuales? *Nuevo Mundo*, 13 de julio de 1905, Madrid
[138] Carol A. HESS: *Sacred passions. Life…*p. 186
[139] Mariano JIMÉNEZ CASADO: *Doctor Jiménez Díaz…* p. 130
[140] Santos JULIÁ: "Intelectual" *Diccionario político-social del siglo XX español.* Alianza, Madrid, 2008, p. 693

Precisamente, concretará Mainer, en el fondo se trata del correlato español de la *crisis de la modernidad*.[141] De manera que dicha generación y su relato sobre España supusieron la irrupción de los intelectuales en nuestro país, con una fuerza inusitada, solo comparable al caso original, el francés.

Uno de los momentos paradigmáticos para la aparición del intelectual a un nivel de masas fue la obtención del premio Nobel de Santiago Ramón y Cajal, que logró movilizar a inicios de siglo a muchos entusiastas madrileños persuadidos de que era un premio que cambiaría el rumbo del pensamiento en España. Entre ellos estuvo un adolescente Jiménez Díaz, quien quedó prendado y cautivado ante la figura del histólogo que, asomado al balcón de su residencia, era aclamado por la multitud. Desde entonces aquel joven estudiante, futuro fundador de la revista, decidió emular en la ciencia médica al premiado investigador.[142]

Siguiendo a Juliá, podemos enunciar sucintamente varias etapas y características entre los intelectuales españoles hasta la guerra civil.[143] Existe un primer momento inicial en el que el intelectual se erigió como defensor de los valores universales, a través de la escritura y uso de la palabra, autoinvestidos como guías espirituales de la sociedad. Su objetivo: regenerar España, rehacer un país que entendieron como en proceso de marasmo o incluso disolución. En algunos casos, no solo predicaban como profetas en el desierto nacional, sino que llegaron a abogar por la intervención de un poder fuerte que, con la dirección intelectual apropiada, se tornase en el escultor de la nación o el cirujano de hierro, alegre expresión de estos años. Cara a la acción concreta, estos intelectuales de cambio de siglo, como Benito Pérez Galdós, Vicente Blasco Ibáñez, Pío Baroja, Manuel Bueno, Azorín, Ramón Pérez de Ayala, Ramiro de Maeztu, Luis Morote, Manuel Ciges o Ramón del Valle-Inclán, no trascendieron normalmente el libro o, a lo sumo, el manifiesto. Se alzaron, así, contra la política existente como una élite alejada del mundanal ruido y mediocridad de la masa.

En la segunda década del siglo, en cambio, apareció otra textura de intelectuales. Jóvenes académicos, muchos de ellos pensionados por la Junta para Ampliación de Estudios para estudiar en el extranjero, aportaron un nuevo estilo.[144] Como admitió Maeztu en 1910, su modelo y aglutinador fue José Ortega y Gasset. Teniendo como hitos la creación de la Liga de Educación Política Española y la conferencia del propio Ortega, en marzo del 14, sobre la nueva y la vieja política, esta nueva hornada de intelectuales tenía un tono diferente: se pasó, así, de la mera protesta anterior a la acción. Pero no una acción política estrictamente, sino que se trataba de abogados, profesores, médicos, ingenieros, historiadores, economistas, etc., que buscaban crear órganos culturales y sociales para remendar la situación española. De esta forma, proponían una nueva pedagogía a través de clases, conferencias, o publicaciones periódicas, como la famosa revista *España*, tratando de *europeizar* el país. En todos estos aires de regeneración

[141] José-Carlos MAINER: "Para no creer en el noventayocho" *Saber leer*, diciembre 1998, nº120, pp. 4-5
[142] Mariano JIMÉNEZ CASADO: *Doctor Jiménez Díaz…* pp. 21-25
[143] Santos JULIÁ: "Intelectual" …pp. 693-701; también puede verse al respecto el trabajo José-Carlos MAINER: *La Edad de Plata (1902-1939): ensayo de interpretación de un proceso cultural*. Madrid, Cátedra, 2009.
[144] José María LÓPEZ SÁNCHEZ: *Heterodoxos españoles: el Centro de Estudios Históricos, 1910-1936*. Madrid, Marcial Pons, 2006

conviene no olvidar el peso que tuvieron grupos como el que se aglutinaba en torno a la Institución Libre de Enseñanza y Giner de los Ríos.[145]

Sin embargo, no fue suficiente, y buena parte de estos intelectuales y los jóvenes de los años veinte, hubieron de tomar una difícil decisión: si implicarse más a fondo en la política cotidiana o batirse en retirada. Estos últimos nuevamente estuvieron representados por Ortega y Gasset, pero también por otros como Gregorio Marañón y Ramón Menéndez Pidal, colaboradores a la sazón de *Cruz y Raya*. En cambio, otros jóvenes intelectuales, y algunos veteranos, se implicaron cada vez más a nivel político, llegando a su colmatación en los años ya de la guerra, como bien pudiera ser el caso de Manuel Azaña, Fernando de los Ríos, Rafael Alberti, Miguel Hernández o José Bergamín, director de *Cruz y Raya*.

No queriendo detenernos más en la descripción general de estas generaciones de intelectuales y su morfología, pues es algo que haremos más adelante, analicemos brevemente dos cuestiones acerca de este fenómeno intelectual en España. En primer lugar, destaca la imagen construida de que no había católicos entre los intelectuales, es más: el catolicismo era enemigo de la intelectualidad. No se suelen encontrar referencias en la historiografía acerca de la presencia de católicos entre los distintos grupos intelectuales, y de hacerse referencia, es para señalar que los católicos españoles, atrincherados detrás de los obispos o de Ángel Herrera Oria y su *Asociación Católica Nacional de Propagandistas*, lanzaban invectivas contra la inteligencia por liberal y anticatólica.[146] Ciertamente, igual que veíamos en el primer capítulo para la relación en términos generales entre la Iglesia española y la modernidad, la afirmación es correcta sólo a medias: la militancia católica, aquella que decía representar los intereses y opiniones de los creyentes, era profundamente reacia a los intelectuales. Ahora bien, resultará sorprendente ver la cantidad de católicos incrustados en el circuito de intelectuales de la capital, e incluso a menudo su relevancia y preeminencia. Por tanto, si bien es cierto que, nuevamente, la militancia católica fue reactiva contra el intelectual, eso no agota la realidad católica, siempre plural. Precisamente, quien mejor aglutinó esta presencia católica entre los intelectuales de Madrid fue *Cruz y Raya*, fruto tanto del pensamiento católico español como de las redes intelectuales y la cultura urbana de Madrid, con una vocación no de oposición sino de diálogo. Esta actitud es con la que el propio Juliá denomina como "comprensivos", parafraseando a Dionisio Ridruejo, a los católicos que durante el franquismo trataron de escuchar y reconocer lo que había de cierto entre los pensadores modernos y acatólicos, como Pedro Laín Entralgo o José Luis López Aranguren.[147] Si hubo católicos "comprensivos" en tiempos harto difíciles para cualquier forma de interpretación ajena a la oficial, e incluso antes del Concilio Vaticano II ¿no sería razonable pensar que pudiera haber casos similares en medio del Madrid moderno, donde la cultura estaba en plena ebullición y la identidad católica se vio ante enormes desafíos? Quizás el problema sea concebir la tensión modernidad-tradición

[145] Francisco GARRIDO: *Francisco Giner de los Ríos, creador de la Institución Libre de Enseñanza*, Granada, Comares, 2001

[146] Santos JULIÁ: "Intelectual" …pp. 697-698; en otros trabajos diversos se desprende constantemente esta impresión de divorcio entre Iglesia e intelectuales españoles, véase Andrés TRAPIELLO: *Las armas y las letras*, Barcelona, Ediciones Destino, 2014; Francisco CAUDET: *Las cenizas del fénix. La cultura española en los años 30*. Madrid, Ediciones de la Torre, 1993.

[147] Santos JULIÁ: "Intelectual" …p. 699

propia de la *crisis de la modernidad* española de forma lineal y unívoca, asumiendo que los católicos son ajenos a lo que sucede en su ciudad por el mero hecho de ser católicos, y por ende mantenerse impertérritos en su tradicionalismo corporativista, hostiles al cambio. Máxime cuando doctrinalmente, al margen de las actitudes políticas y sociales por parte de una católica mayoría, era totalmente legítimo participar de la cultura intelectual tanto como no hacerlo.

La segunda cuestión relevante consiste en dilucidar si la historiografía ha sobredimensionado la importancia y calidad de lo que se ha dado en llamar *Edad de Plata de la cultura española*. Es decir, si, como opina abiertamente Eduardo Hernández Cano, todo el relato que ha hecho la historiografía y los estudios literarios acerca de la cultura madrileña y española de inicios de siglo no es sino un "mito compensador", una suerte de construcción mítica de un pasado brillante que nos arrebató una cruel guerra civil y el régimen de Francisco Franco.[148] En cambio, para los trabajos que hemos citado de Juliá y Mainer, quien de hecho defiende explícitamente el término "edad de plata", no se trata de un ejercicio de nostalgia propagandística para hacer más trágica la pérdida, sino de verdadera excelencia cultural. Otro historiador que, si bien no emplea el término, sí habla de la absoluta brillantez de la época intelectual que traemos entre manos, es José Luis Abellán, que en su enciclopédico trabajo *Historia crítica del pensamiento español*, describe para estos años la consolidación de una producción cultural al mejor nivel de lo europeo, e incluso la aparición de una escuela de pensamiento filosófico propio, como el mejor hijo de esta etapa: la *Escuela de Madrid*.[149] Ciertamente, esta tesis doctoral no es el lugar ni tiene la pretensión de resolver esta cuestión, pero sí cabe indicar que detrás de esta polémica se ventila un problema casi de filiación cultural por parte de los propios historiadores.

En realidad, la descripción del Madrid intelectual y liberal previo a la guerra tiene tintes de nostalgia por lo perdido, igual que si se describe con entusiasmo el Madrid de la cultura militante durante la Guerra Civil.[150] Sin embargo, reducir la explosión intelectual de España a mito, a puro género literario, puede resultar demasiado tentador y fácil: primeramente, porque la pura producción intelectual no se puede negar, ni el protagonismo que muchos de estos personajes tuvieron en la sociedad española, siendo cosa distinta la valoración concreta que pueda hacerse de uno u otro, o incluso global; pero además, porque no se trata solo de una suerte de milagro nacional, sino que es algo compartido, gracias a las *redes transnacionales urbanas*, con el resto de Europa, siendo el periodo de entreguerras un tiempo de creación cultural mayúscula y frenética. El caso español no sería muy diferente del caso francés, austriaco o alemán. Y de la misma forma que Peter Gay reclamaba evitar triunfalismos y fatalismos para el caso de la cultura de Weimar, hemos de aplicar la misma prudencia para la España previa al conflicto civil. Lo relevante para el historiador ha de ser lo novedoso del fenómeno intelectual y su papel

[148] Eduardo HERNÁNDEZ CANO: *Palabras sobre imágenes…*pp. 1-53

[149] José Luis ABELLÁN: *De la Gran Guerra a la Guerra Civil española*. En *Historia crítica del pensamiento español.* Vol. 5 La crisis contemporánea (III), Madrid, Espasa-Calpe, 1991

[150] Esto es evidente para un trabajo tan complaciente con la cultura popular del bando republicano como el de Caudet, *Las cenizas del ave* fénix, que tiene un tono tan favorable a la cultura revolucionaria y tan hostil hacia la tradición liberal, por no hablar de la franquista, que puede rayar la propaganda en ocasiones. Véase el ya citado trabajo, Francisco CAUDET: *Las cenizas del…*

social, y en nuestro caso, qué estilo, debates y redes establecieron para ayudar a explicar el surgimiento de *Cruz y Raya* en Madrid.

Visto el surgimiento del intelectual en España, y analizado escuetamente las grandes fases por las que atraviesa en su relación con el resto del país antes de la guerra del 36, la pregunta pertinente es qué similitudes presenta frente a la cultura intelectual europea. Hemos mencionado previamente que los intelectuales definieron a su tiempo por la crisis, por el colapso de unas certezas modernas y la zozobra ante lo venidero. Pero ¿realmente fue así? y de ser así, ¿en qué medida participaron los intelectuales españoles, y por extensión los creadores de *Cruz y Raya*, de tales percepciones y discursos, y de las situaciones que estas generaron? En definitiva, ¿podemos hablar de *crisis de la modernidad* para el caso español? Abordaremos estas cuestiones en el siguiente apartado.

## *La experiencia de una crisis*

Los intelectuales europeos de entreguerras percibieron, hablaron y escribieron sobre su tiempo como crítico, de incertidumbre, como si de algo se hubiera roto, venido abajo, con la última guerra.[151] Algo se disolvía y otra cosa estaba naciendo, si bien era complejo de definir, y las valoraciones pudieran ser muy diferentes. También lo fueron, veremos, dentro de la propia revista. Ahora nos interesa expresar cómo esa percepción, esa crisis vivida y sentida fue algo generalizado en el ambiente europeo, y definió el horizonte intelectual. Podemos ya advertir que, en realidad, la propia vida de los intelectuales como grupo quedó definida muy pronto por ese periodo, que comprende los años 1919-1939; casi podríamos decir, como mencionábamos atrás, que la misma existencia de los intelectuales se debe a un doble proceso: por un lado, las viejas élites letradas se revuelven ante la disolución de su mundo y el surgimiento de la sociedad de masas; por otro, el epítome de la modernidad trajo consigo la aparición de nuevos medios de edición y un aumento de la alfabetización que pudo permitirles un ampliado público lector y, a la postre, unas décadas de enorme influencia social antes de 1939 y su disolución.[152] Así, aquellos años están trufados de gran cantidad de escritos, ensayos, artículos y columnas de periódico, a lo largo y ancho de Europa, y por tanto también en Madrid, donde se teoriza acerca de una crisis y un futuro temido por incierto, mientras se ofrecen soluciones para lo que parece el colapso del orden liberal decimonónico, que acabará, como todos sabemos, con el gran desastre de 1939-1945. Es una prolífica época intelectual precisamente porque el cambio y la crisis movilizó a los intelectuales a tomar partido, de una forma u otra.

No es menester sino deslizar en pocas líneas la categoría y profundidad de la *crisis de la modernidad*, para enmarcar la vida intelectual europea de estos años de entreguerras. El telón de fondo, como describió de forma brillante el filósofo francés Paul Ricoeur, fue el cuestionamiento de la razón ilustrada como principio de conocimiento absoluto e incuestionable, y por ende su racionalismo instrumental, ordenador del universo objetivo y cognoscible mediante un método adecuado (el método científico). Ricoeur, en una expresión que se hizo famosa, habla del surgimiento de los "maestros de la sospecha", aquellos que cuestionaron la rectitud de la conciencia, su capacidad de percibir la realidad tal cual es, y afirmaron que existe un principio anterior, subyacente, que condiciona o incluso determina las percepciones y la razón misma: hablamos, efectivamente, de Karl Marx, Sigmund Freud y Friedrich Nietzsche. Sea la lucha de clases, la pulsión entre la vida y la muerte, o la voluntad de poder, estos pensadores cuestionaron el racionalismo por enmascarar fuerzas y necesidades, previas al puro juicio de la razón, proponiendo relatos y utopías liberadoras de las trampas de dicha razón ilustrada.[153] Esto llevaría a que a inicios de siglo XX se iniciase una búsqueda filosófica para superar el *impasse* del idealismo, que desde Hegel parecía agotado, en aras de una nueva formulación gnoseológica que permitiera reconciliar al sujeto con el mundo, a la *res cogitans* con la *res extensa*, a la razón con la cosa en sí, si tal cosa fuera posible. Surgieron, de esta forma,

[151] George STEINER: *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*. Barcelona, Gedisa, 1992.
[152] Eduardo HERNÁNDEZ CANO: *Palabras sobre imágenes*… p. 1-51
[153] Publicado por primera vez en 1965, la obra en la que expone esta teoría el pensador francés está en Paul RICOEUR: *Freud: una interpretación de la cultura*. México, Siglo Veintiuno, 1999.

filosofías como la fenomenológica de Edmund Husserl, o la del lenguaje, con personajes como Bertrand Russel o Ludwig Wittgenstein. Asimismo, otras vías alternativas aparecieron en torno a pensadores como Martin Heidegger y existencialismo, o a José Ortega y Gasset y su raciovitalismo, con publicaciones señeras como fueron *Sein und Zeit* del primero, en 1927, y *Meditaciones del Quijote* del segundo, en 1914.

En otros terrenos no filosóficos también se estaba produciendo un movimiento semejante y de enormes proporciones. Quizás el más representativo en unos años de investigaciones científicas desenfrenadas fuera el de la física teórica, en dos dimensiones distintas: en una escala general del universo, con la teoría de la relatividad especial y general de Albert Einstein, publicadas entre 1905 y 1916; a un nivel subatómico, con la teoría cuántica nacida al calor de los trabajos de Werner Heissenberg y de Erwin Schrödinger. En términos generales, ambas teorías suponían la superación o abandono de la física newtoniana y la descripción de un universo no estable ni predecible, tampoco uniforme: por tanto, la armónica imagen de Laplace de un universo constante y plano, gobernable por la perfección matemática, desaparecía, para abrir paso al "principio de incertidumbre" y a la sensación de desbordante complejidad e infinitud inaprensible del universo.[154]

Podríamos seguir explorando el arte o la literatura para ver cómo las nuevas corrientes formaron parte del mismo proceso de cambio, de tiempo nuevo, pero sería redundante y no es este el lugar. Lo que se antoja evidente es que los factores intelectuales no se explican por sí mismos, y que la misma tensión de la modernidad llevó a una serie de esperanzas frustradas de forma abrupta y dolorosa con la Primera Guerra Mundial. Es decir, no fue solo una cuestión intelectual, académica, sino que la modernidad se convirtió en amarga realidad fracasada en el cambio de siglo, siendo la Gran Guerra la expresión más acabada: el progreso material del hombre no parecía llevar aparejado un progreso moral. Las convicciones modernas se tambalearon, en medio de una sociedad de posguerra que se transformó rápidamente: metropolitización urbana, sociedad de consumo de masas, americanización de la vida, etc.[155] Tanto es así que podemos recordar aquella vieja premisa del historiador británico Eric Hobsbawm según la cual, realmente, el corto siglo XX comenzaría en 1914, fin verdadero del siglo anterior, el de la burguesía ilustrada, para terminar con la caída del bloque del este entre los años 1989 y 1991.[156] Ello tuvo un correlato político, y es que tras 1914, por tanto, aparecieron todo tipo de

[154] Dos obras excelentes para acercarse al proceso pueden ser Stephen HAWKING: *El universo en una cáscara de nuez*. Barcelona, Crítica Planeta, 2006; Brian GREENE: *El universo elegante: supercuerdas, dimensiones ocultas y la búsqueda de una teoría final*. Barcelona, Crítica Planeta, 2011. El mundo físico, así, entraría en estos años en una profunda crisis de conciencia, que lo aproxima de nuevo a la filosofía en busca de una manera o lenguaje capaz de describir la realidad y que devuelva la comprensión unívoca del universo. Su incapacidad de hacerlo hasta ahora abocaría a muchos físicos, como los dos aquí citados, a buscar nuevas teorías para solucionar el conflicto, pues, ya no es solo que el universo haya quedado desposeído de estabilidad, sino que la teoría de la relatividad general y la cuántica, sencillamente, no son compatibles, pero los experimentos no consiguen desdecir a ninguna de ambas. Una aproximación más académica la encontramos en Luis Enrique OTERO CARVAJAL y José María LÓPEZ SÁNCHEZ: *La lucha por*…

[155] Recientemente este momento bisagra de la historia contemporánea europea ha sido descrito en España, en medio de la renovada atención que ha recibido el centenario de 1914, por uno de sus especialistas: Antonio LÓPEZ VEGA: *1914, el año que cambió la historia*. Madrid, Taurus, 2014.

[156] Eric HOBSBAWM: *The age of extremes: The short twentieth century, 1914-1991*, Reino Unido, Penguin Books, 1994.

propuestas que pugnaban con el viejo liberalismo parlamentario y lo llevaron, en buena parte de países europeos, contra las cuerdas, si no directamente a besar la lona: nacionalismo reaccionario (como fue el caso del franquismo español, entre otros), fascismo o comunismo. De una forma u otra, y si bien con enorme cantidad de diferencias, todas ellas tenían un poderoso contenido de salvación radical de la sociedad, de superación de la modernidad para encontrar un orden nuevo, un hombre nuevo, un relato mesiánico y total. Su colmatación más perfecta sería el fascismo alemán o nacional-socialismo y el comunismo soviético,[157] constructores de la experiencia totalitaria, donde el individuo es aplastado por la idea absoluta y redentora.[158] Fue, en suma, lo que bautizó George Mosse como "brutalización de la política",[159] una época de entreguerras en que la muerte es un hecho banal, aceptable, incluso sacrificial, con tal de alcanzar la liberación absoluta de la historia.

Así lo recoge George Steiner en su *En el castillo de Barba Azul*, donde encontramos una estrecha relación entre hombres de cultura, producción intelectual y barbarie:

> "Anárquicas compulsiones estaban llegando a un punto crítico por debajo de la superficie del jardín. Nótense las proféticas imágenes de peligros subterráneos, de fuerzas destructoras listas para surgir de los sótanos y las cloacas (…). El intelecto y el sentimiento estaban literalmente fascinados por la perspectiva de un fuego purificador. (…)
>
> La cuestión misma del análisis racional se desarrolla de manera vacilante ante la enormidad de los hechos. En consecuencia, hubo pocos intentos de relacionar el fenómeno dominante de la barbarie del siglo XX con una teoría general de la cultura. No son muchos los que se formularon o comprendieron la cuestión sobre las relaciones internas entre las estructuras de lo inhumano y la matriz contemporánea de una elevada civilización. Sin embargo, la barbarie que hemos experimentado refleja en numerosos y

[157] Véanse dos relatos que remarcan esta condición moderna, o posmoderna, secularizada, del fascismo. En primer lugar, Roger GRIFFIN: *Modernismo y fascismo: la sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*. Madrid, Akal, 2010; del segundo de los libros ya hemos hablado en el primer capítulo, en el que se define de manera sugerente al nazismo alemán como religión política, en el extremo del mesianismo salvador voluntarista. Michael BURLEIGH: *The Third Reich…*; En el caso del comunismo bolchevique, ciertamente nos encontramos con un relato diferente, de clase, pero con una carga promisoria, profética, de salvación del hombre que subordinaba todo a la consecución de la revolución, incluida la vida humana. Siendo mucho lo que se podría citar, recientemente un historiador español nos ofrece una introducción con motivo del centenario de la Revolución Rusa, Julián CASANOVA: *La venganza de los siervos: Rusia 1917*. Barcelona, Crítica, 2017.

[158] Quizás uno de los pensadores más prominentes que ha desarrollado ese sentido totalitario del fascismo y el bolchevismo sea Albert CAMUS: *El hombre rebelde*. Barcelona, Alianza Editorial, 2016. En él llegamos a leer: "Los que se precipitan en la historia en nombre de lo irracional, gritando que la historia no tiene el menor sentido, encuentran la servidumbre y el terror y desembocan en el universo de los campos de concentración. Los que se lanzan a ella predicando su racionalidad absoluta encuentran servidumbre y terror, y desembocan en el universo de los campos de concentración. El fascismo quiere instaurar el advenimiento del superhombre nietzscheano (…) Si el hombre quiere hacerse Dios, se arroga el derecho de vida o muerte sobre los otros. Fabricante de cadáveres y subhombres (…) La resolución racional quiere, por su parte, realizar el hombre total de Marx. La lógica de la historia, a partir del momento en que es aceptada totalmente, la lleva, poco a poco, contra su pasión más alta, a mutilar cada vez más al hombre, y a transformarse ella en crimen objetivo" (páginas 339-340).

[159] Georg MOSSE: *Soldados caídos: la transformación de la memoria de las guerras mundiales*. Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016.

> precisos puntos la cultura de que procede y a la que profana. Empresas artísticas e intelectuales, el desarrollo de las ciencias naturales, muchas ramas de la erudición florecieron en estrecha proximidad espacial y temporal con las matanzas y los campos de la muerte. Es la estructura y la significación de esa proximidad lo que debemos considerar atentamente. ¿Por qué las tradiciones humanistas y los modelos de conducta resultaron una barrera tan frágil contra la bestialidad política? En realidad, ¿eran una barrera? ¿O es más realista percibir en la cultura humanística expresas solicitaciones de gobiernos autoritarios y crueldad?"[160]

Y en medio de la tormenta, qué duda cabe, todavía existía una modernidad intelectual, un proyecto basado en la razón cartesiana, el método científico y la idea de progreso ilustrada. Al tiempo que se gestaron ideologías totalitarias, persistió un pensamiento liberal-democrático que, si bien cuestionado, en algunos países occidentales consiguió superar el desafío, y en otros sencillamente fue engullido. Por tanto, fue un tiempo complejo, diverso, trágico a menudo, en el que proyectos modernos, antimodernos y posmodernos pugnaron por el espacio público y el control social; o, en otras palabras, el telón de fondo de la época estuvo salpicado por socialistas, comunistas, liberales, fascistas y reaccionarios luchando por la conquista del estado. Todo esto, como no podía ser de otra manera, tuvo su dimensión intelectual, e incluso generó combates entre intelectuales.

Este ambiente general encontró resonancia en las páginas de la revista *Cruz y Raya*. En medio de reflexiones muy diversas sobre política, filosofía o literatura, encontramos referencias a esta zozobra e inquietud generalizada en Europa, conformando así el paisaje de su tiempo. Ya en el primer número, de abril de 1933, aparecen hasta tres autores diferentes haciendo hincapié en esta situación: José María Semprún, Alfonso García Valdecasas y Xavier Zubiri. El primero, mientras escribía sobre el socialismo europeo, advertía sobre la "amenaza de la catástrofe internacional y de las nacionales que se condensan en el aire atormentado y tormentoso", y se preguntaba si aún era posible la búsqueda casi desesperada por una vía aceptable para el sentido de justicia cristiano.[161] García Valdecasas, por su parte, escribió a colación de la situación diplomática internacional:

> "La inquietud internacional arrecia. Se habla mucho de paz y se teme mucho de guerra. No se trata ya del conflicto entre un par de repúblicas sudamericanas, ni de la colonización del Manchukuo, por grave que sea esta última como síntoma del ámbito de eficacia real de la Sociedad de Naciones. La guerra en ciernes es de nuevo europea y mundial. En ciernes aunque pueda tardar mucho. Y la paz es guerra sorda y – queriendo o no – preparativo de la guerra."[162]

[160] George STEINER: *En el castillo*…pp. 42 y 48
[161] *Cruz y Raya*, abril 1933, p. 123
[162] *Cruz y Raya*, abril 1933, p. 113

Finalmente, en aquel primer número de la revista Xavier Zubiri, introduciendo su trabajo sobre la filosofía hegeliana y la urgencia por superar la crisis del idealismo, a la que nos referíamos poco antes, sentenciaba:

> "Nuestra situación, sentida hoy como problema, es la situación en que ha vivido y se ha desenvuelto Europa durante unas cuantas centurias. Mientras Europa ha ido haciéndose, ha podido el hombre sentirse cómodamente alojado en ella; al llegar a su madurez, siente, empero, como diría Hegel, *refutada en ésta su propia existencia* (…). En los días movidos en que vivimos, se experimenta un placer especial al intentar repetir serenamente el problema hegeliano, en algunas de sus esenciales dimensiones." [163]

En suma, el vasco consideraba que la aquella crisis constituía, en realidad, el final agónico de un largo proceso histórico que llegaba a su senectud, la modernidad. Misma sensación que manifestó José Antonio Maravall, meses después, en un lenguaje claramente orteguiano:

> "De años atrás viene prologándose hasta hoy, en que todavía parece crecer el fenómeno con ritmo más rápido, la serie de testimonios que muestran nuestro tiempo alzado en equilibrio inestable, sobre el extremo de la angustia espiritual, punzante de inquietud, de duda, batido en sus cuatro costados por la inseguridad radical de nuestro vivir."[164]

En su caso, la clave radicaba en una falsa o decadente concepción del hombre y lo humano, una crisis, en definitiva, antropológica, que movía al europeo a buscar desesperadamente nuevas fórmulas, nuevas promesas de liberación, de salvación, un relato mesiánico que lo sacara de la postración de su tiempo, como veíamos antes:

> "Hoy es el hombre, ese tipo de hombre del presente, el que falla en medio de la angustia crítica que le aprisiona. De ahí que la palabra salir lleve ahora tras sí toda una significación vital. *Salir* es hoy una palabra densa, grávida de aspiraciones de liberación. Salir de lo oscuro del no ser, del no entenderse con el mundo, del no sentirse inclinada la propia vida, las carnes mismas, hacia el *para qué* salvador. Salir de lo inseguro, de lo incierto, del desequilibrio de la vida. Y salir, precisamente, *para ser*. (…)
>
> "No hay que buscar, so pena de perder el tiempo, la crisis de hoy en el campo de la mente o de la sensibilidad. Es, sencilla y tremendamente, una experiencia vital (…). Es un estado vital que cruza nuestra persona en todas direcciones, como la vida misma, que es en realidad la que padece su influencia."[165]

[163] *Íbid*., pp. 13-14
[164] *Cruz y Raya*, junio de 1934, p. 99
[165] *Íbid.*, p. 116 y 124

Otro orteguiano, este más joven, Julián Marías, se expresaba, en septiembre del 34, en unos términos similares a Maravall, cuando se preguntaba por la situación de la filosofía europea de su tiempo:

> "Ya hace tiempo que se oye hablar en Europa de crisis y fracasos, de desvalorizaciones y decadencias. Parece que hay un romperse y venirse abajo algunas grandes cosas. ¿Cuáles? Al mismo tiempo se muestra una y otra vez, entre las grietas y presuntas ruinas, el hombre europeo. Al conmoverse el contorno, aparece de rechazo a plena luz el que sufre la conmoción, aquel que da a su vez sentido a esa supuesta decadencia. El hombre europeo, con distintos perfiles, se dibuja repetidamente, alumbrado por ese ocaso. (…)
>
> "Hubiese (…) aunque más honda y subterránea, una sensación de acabamiento, de estar moviéndose en algo ruidoso y deleznable, que se deshacía, que se hacía *nada*, que se aniquilaba. (…) Bajo la abundancia y riqueza de la época se ocultaba una radical insuficiencia. Un absoluto vacío, una oprimente negación." [166]

Mismo tono encontramos en Francisco Romero, para quien la cuestión central que ha de señalarse es que su época marcaba el final del idealismo, la imperiosa urgencia de dar portazo a semejantes sistemas lógicos cerrados que ya no podían traer soluciones:

> "Ni siquiera falta ahora la antigua tensión, la eterna urgencia de dar a estos problemas lo antes posible una respuesta que suprima o atenúe nuestra intranquilidad ante ellos. Y esta urgencia de respuestas, de soluciones, es la razón última y determinante de las grandes construcciones sistemáticas, que no faltan por cierto en nuestros días. Pero lo decisivo aquí es que no desempeñan ahora el progreso efectivo del pensamiento filosófico el mismo papel que antes. Ni llegan ya a convencer a quienes han aprendido a pensar rigurosamente, ni se hallan en el cauce por el cual fluye la corriente de la investigación verdaderamente viva y actual de nuestra época."[167]

Una crisis, en suma, sentida por todos los intelectuales europeos, y de la que eran plenamente conscientes aquellos que escribían en *Cruz y Raya*, copartícipes de la situación. Así lo describía Jacques Maritain en las páginas de la revista madrileña, en marzo del 36:

> "Realmente, sólo en la común angustia de nuestro más cercano destino, en el mismo sentimiento de la profunda miseria espiritual y a la vez de las promesas de este tiempo y en el firme propósito de efectuar un examen objetivo de los problemas, pueden hallarse las condiciones para un encuentro entre hombres de buena fe, terriblemente divididos para todo los demás."[168]

---

[166] *Cruz y Raya*, septiembre de 1934, p. 96-98
[167] *Íbid*. p. 16
[168] *Cruz y Raya*, marzo de 1936, pp. 173-174

Es decir, no sólo era una situación sentida, sino una oportunidad para responder, dado que, para algunos de ellos, estaba en juego el futuro de la democracia misma ante el ascenso de los totalitarismos, como indicó Romero Otazo.[169] En fin, una ocasión, precisamente, para que los intelectuales buscasen dar una respuesta propia. En algunos casos, como el que predicaba Maritain, para asociarse y clamar por la paz, como también hicieran José Bergamín y Arturo Serrano Plaja, uno católico y el otro marxista, cuando, en el año 35, buscaron levantar puentes de entendimiento en un intercambio de cartas que hicieron público. Así comenzaba la primera réplica pública de Bergamín a Serrano Plaja: "yo creo muy de verdad que usted, como los demás, siente, ciertamente, lo que para nombrar de algún modo llamaré crisis de nuestro tiempo"[170], para, a renglón seguido, abogar por buscar puntos comunes. En otros casos, no obstante, la respuesta supondrá, veremos, iniciar la participación política militante, como hizo el propio Bergamín al iniciarse la Guerra Civil.

De manera que, siguiendo todo lo visto previamente, tenemos una *experiencia moderna en transformación* y cuestionamiento, llena de dudas y oportunidades; y es tal el ritmo del cambio, la sensación de estar creando un mundo nuevo, tanto a nivel material y urbano como intelectual y social, que se potencia la vivencia del *cambio generacional*, y se experimenta la misma como lucha contra el padre, contra las vigencias antiguas, vetustas, llamadas a ser demolidas por la juventud, metáfora precisa de la *crisis de la modernidad*. Es conveniente, en este punto, mostrar que toda esta situación de los intelectuales europeos, esta *pugna intelectual en torno a la modernidad*, tuvo lugares propios, y estos eran inequívocamente urbanos. Sería bueno, por tanto, apuntar cómo el eco de semejante situación tuvo resonancias en varias urbes continentales, poniendo de manifiesto que fue un problema compartido gracias a sus redes. Esto explicaría que, como veremos páginas después, tales redes alcanzasen el Madrid de nuestros protagonistas.

[169] *Cruz y Raya*, mayo de 1933, p. 130
[170] *Cruz y Raya*, noviembre de 1935, suplemento, p. 6

## *La crisis de la modernidad en su dimensión urbana*

Partamos, primeramente, de la peculiar paradoja de la cultura intelectual de entreguerras: una cultura europea fascinante, creativa, pasional, que participa plenamente en el proceso de destrucción de la modernidad, sea para denunciarla o para ejecutarla, y la enorme barbarie que se aproxima. El caso más claro, probablemente, sea el de la República alemana de Weimar, concretamente de su capital, Berlín, para la que, como dice su historiador más acreditado, debemos evitar los triunfalismos y los fatalismos: ni podemos encumbrar la cultura de Weimar como si el nazismo no creciera en ese entorno, ni debemos ignorarla o despreciarla como fracaso por lo mismo.[171] Es, sencillamente, la coyuntura europea de entreguerras, la *crisis de la modernidad* que acometió a todo el continente. Huelga decir que el paralelismo con el caso español es evidente: hacer un relato fatalista de la cultura madrileña por el desenlace del 18 de julio sería tan erróneo como, sencillamente, olvidar la guerra civil, pues nuestro conflicto fratricida no deja de ser el correlato europeo de la guerra del 39. Así, en Berlín, tal y como nos expone Peter Gay, se desarrolla una cultura pujante, brillante, que alimentó a izquierda y derecha los maximalistas proyectos de salvación nacional, sea defendiendo la Kultur y la identidad alemana contra el resto de Europa (propio de los movimientos irracionalistas y nacionalistas, gérmenes del fascismo alemán), o sea protegiendo la tradición republicana y democrática, y por extensión la Ilustración europea.[172]

En cualquier caso, sea por la derecha o por la izquierda, por la tradición o por la ruptura moderna (o posmoderna), el hecho es que es una época en la que se experimenta una *ruptura profunda* con respecto a lo anterior en toda Europa: sea generacional o intelectual, o incluso una excusa esta para aquella, la brecha fue profunda. Tenemos, por ejemplo, el caso británico del *Grupo de Bloomsbury*, en Londres, donde estos jóvenes universitarios construyen un estilo que busca ser ajeno, e incluso contrario, al de sus padres victorianos.[173] Perciben, ya antes de la Primera Guerra Mundial, que el viejo mundo victoriano se diluye, desaparece, está caduco y ha de construirse sobre sus restos. Por esto fue un grupo trasgresor, polémico, tanto en su arte como en sus opiniones y formas de relación entre ellos y con el entorno: crítica explícita de los valores anteriores,[174] vanguardias, desinhibición sexual, protagonismo de mujeres en las tertulias tradicionalmente masculinas, etc. Lo relevante no será, quizás, la excentricidad del grupo londinense, sino lo que Quentin Bell definirá como un cambio epocal, es decir, un cambio de actitud en la sociedad británica que hará inteligible al grupo.[175]

Esta sensación de *ruptura generacional* no es exclusiva del caso anglosajón, es más, es el mundo germanoparlante el más explícito en este sentido. En primer lugar, el caso alemán, tanto en Múnich como en Berlín, expresa esa tensión entre una cultura

[171] Peter GAY: *La cultura de Weimar. Una de las épocas más espléndidas de la cultura europea del siglo XX*. Madrid, Espasa Libros, 2011.
[172] Este combate, nos dice Gay, quedaría espléndidamente representado en la pugna entre Settembrini y el sanatorio en la obra *La montaña mágica*, de Thomas Mann. *Íbid.* p. 140
[173] Quentin BELL: *El grupo de Bloomsbury*. Madrid, Taurus, 1976
[174] Las más relevante, en opinión de Quentin Bell, fue *Eminent Victorians*, en 1918, justo en el final de la guerra, cuando el público podía estar más receptivo a un cambio de referencia cultural
[175] Quentin BELL: *El grupo de…* pp. 79

vigente y otra naciente, trasgresora. Peter Gay lo reduce a la vieja cultura imperial, de orden prusiano (la autoridad del padre), y el nuevo expresionismo y las propuestas irracionalistas (la rebelión del hijo). De forma que, según Gay, es un conflicto freudiano, edípico, el que se da en la época de entreguerras, entre un mundo en decadencia y otro que rasgará la sociedad hasta emanciparse de lo anterior. Conociendo todo el marco social y el correlato político alemán, parece que esto deja de ser pura inventiva académica o retórica aparente: son los hijos desesperados, rabiosos, llenos de desprecio por el mundo burgués abyecto y rendido que les ha tocado vivir.[176] Esto marcará el nacimiento de la República de Weimar, pues las jóvenes generaciones, a excepción del entorno de la Gropius y la Bauhaus, u otros autores de más edad como Meinecke o el propio Mann, ya en época posterior, verán a esta nueva República como un aborto infeliz, el hijo indeseado de un padre senil (el II Reich alemán). Es, en suma, la defensa nacionalista de la Kultur frente a la Zivilisation occidental burguesa, afirmará Lepenies.[177] Huelga decir que esta exploración metafísica de lo irracional y antiilustrado tuvo consecuencias claras a partir de 1933 con el triunfo del nacional-socialismo, si bien no se puede reducir toda aquella cultura al nazismo. Los pocos hijos no nacionalistas, habitualmente encuadrados en el expresionismo, de corte izquierdista, en realidad tampoco movieron un dedo para salvar una República que nunca sintieron como suya. Desde 1929 a 1933, la lucha cultural y la victoria de la Kultur en términos irracionalistas y nacionalistas tuvo como eje indiscutible Berlín.[178]

Por lo demás, la ciudad clave y señera del cambio generacional es Viena, que ya antes del 14 preludia el conflicto edípico a muchos niveles. Karl E. Schorske en su *Viena de fin de siglo* hace girar toda la vida intelectual de la ciudad en torno al conflicto generacional y la superación de la cultura austriaca decimonónica, que basculaba entre el barroco católico y el nuevo racionalismo moderno.[179] Así, a finales de siglo e inicio del siguiente, se produce en Viena la irrupción de corrientes irracionalistas, que exploran el inconsciente en busca del motor de las acciones humanas, y ponen en tela de juicio todo el universo moral y mental de la Viena decimonónica y su rigurosa forma de vida, anticipando lo que será la cultura de entreguerras y la *crisis de la modernidad* y sus valores. Evidentemente, la figura que mejor representa este fenómeno histórico es Sigmund Freud, quien llegó a hacer del inconsciente y la lucha paterno-filial el centro de su teoría psicológica, pero también otros jóvenes artistas y hombres de cultura como el círculo del *Jung Wien*, o la *Secesión*. En suma, la ruptura generacional es, de facto, *leit motiv* de buena parte de grupos vieneses, y no solo constatación historiográfica posterior.[180]

---

[176] Incluso se convirtió en un tema recurrente entre autores jóvenes el escribir sobre conflictos paterno-filiales, como en el caso de Rilke Beckmann, Stefan George, Hölderlin… Peter GAY: *La cultura de*… pp. 120-134

[177] Así lo expone en su sugerente ensayo LEPENIES, Wolf: *La seducción de la cultura en la historia alemana*. Madrid, Akal, 2008.

[178] *Íbid.* pp. 141-144

[179] Karl E. SCHORSKE: *La Viena de de fin de siglo*. Argentina, Ediciones Siglo Veintiuno, 2011

[180] La propia vida de Wittgenstein, en opinión de Janik y Toulmin, está marcada por este conflicto, habiendo sido influido de manera importante por quien más satírico y mordaz se volvió a la hora de criticar la cultura recibida por sus mayores, Karl Kraus. Allan JANIK y Stephen TOULMIN: *La Viena de Wittgenstein*. Madrid, Taurus, 1987

Como hemos podido analizar someramente, es evidente que el mundo armónico y racional de la Europa Ilustrada se puso en tela de juicio durante la *crisis de la modernidad*, en ese periodo europeo denominado como "entreguerras". Esto no sucedió exclusivamente en la siempre sugerente Viena, sino que participó de ello plenamente Alemania, sea en Múnich o en Berlín.[181] Como veíamos previamente, existe en la cultura germana una enorme pugna entre Ilustración moderna y la tradición romántica, irracionalista y, en algunos casos, existencialista. Sin ánimo de volver sobre las implicaciones políticas y sociales de estos movimientos y el devenir de la República de Weimar, lo relevante ahora es destacar que, detrás de la crítica al Segundo Imperio y su nacionalismo moderado, con su sistema social e industrial decimonónico, planea un rechazo visceral a toda forma de racionalismo y cientifismo francés, buscando explorar la vía irracional como vehículo de recuperación de la identidad germánica perdida. Esto es, en otros términos, un correlato de la pugna vienesa: decadencia de las certezas decimonónicas modernas, para abrir paso a un viaje, en este caso sin retorno, hacia otras formas culturales alternativas y siempre beligerantes con lo anterior. Los casos de Oswald Spengler y Martin Heidegger son sobradamente representativos de esta tendencia.

Si bien en el caso británico no alcanzó el nivel de radicalidad que tuvo el caso germanoparlante, es innegable que la misma corriente se manifestó en la aparición de una fuerte crítica a los valores y costumbres de la vieja Inglaterra victoriana y el Imperio. A la antigua pugna decimonónico entre fe y razón, vino el surgimiento de grupos como el de Bloomsbury, que mostraron un enorme escepticismo hacia toda forma de dogmatismo intelectual, religioso o moral, y propusieron soluciones más o menos libertarias en arte, literatura, pensamiento, etc.[182] En este sentido, es cabal destacar que son los años y la generación en la que surge una escuela analítica de pensamiento filosófico británica que abandera la teoría del lenguaje como centro de su actividad, cuestionando toda forma de metafísica. De entre sus grandes representantes, es elocuente la presencia de Bertrand Russell, quien a la sazón perteneció al grupo de Bloomsbury.

Y un rasgo inequívoco de la ruptura profunda a la que nos referíamos tiene un correlato generacional, algo que se percibe en Londres, Berlín o Viena. No obstante, no es sensato reducir simplemente a un conflicto con el padre los problemas de la cultura europea de entreguerras, dado que la condición de hijos no es algo nuevo, huelga decirlo; probablemente la tensión con el mundo recibido venga, precisamente, de la percepción de su agotamiento, de su incapacidad para dar ya respuestas, lo cual habría movido a las nuevas generaciones a rechazar la tradición paterna por caduca, siendo menester derribarla o reformarla, según cada caso. Dado que no es este el lugar para hacer un ensayo sobre la *crisis de la modernidad* y el surgimiento de lo que, con el tiempo, se conocerá como posmodernidad, la cuestión que ahora hemos de acometer de forma improrrogable es analizar hasta qué punto estas experiencias intelectuales europeas llegaron a la capital española; en otras palabras, si hemos podido comprobar que también hubo eco de la *crisis de la modernidad*, de la sensación de final de época, en nuestro país. La pregunta ahora, pues, es si el fenómeno intelectual también alcanzó Madrid y a la

[181] Sobre ello escribe extensamente Peter Gay. Incluso afirma que, en buena medida, la reacción antimoderna y antioccidental queda colmatada en la construcción de un *Volk* y la elección de un *Führer*, siendo así la siniestra consecuencia de todo ello el nazismo Peter GAY: *La cultura de*… pp. 108-109
[182] Quentin BELL: *El grupo de…*pp. 73-76

redacción de *Cruz y Raya*. Si esta también experimentó esas tensiones culturales, generacionales y políticas como hemos visto para otras capitales y urbes europeas, y hasta qué punto participó de todo ello el grupo de católicos que impulsó esta revista madrileña.

## *Los intelectuales españoles ante el nuevo tiempo: lucha generacional*

Así pues, lo importante para nosotros no es tanto la existencia de grupos diferentes de intelectuales, sino la *tensión generacional*, que rastreábamos en Europa, es decir, la distinción entre lo antiguo y lo nuevo, lo viejo y lo joven. Ya para la generación de fin siglo, aquella enmarcada en el desastre del 98, José Carlos Mainer advierte que se trata de una ruptura, no en clave material, sino de conciencia: escritores y académicos españoles que sufren una crisis de identidad nacional, propia de la modernidad europea, que les hace construir la conciencia de desastre en torno a una guerra, en realidad, menor. Mainer prosigue señalando que estos intelectuales construyeron un exitoso relato de decadencia, por el cual buscaron las causas del fracaso de España en la modernidad, y exploraron el papel que hubiera podido jugar el peso de la tradición. Es el tiempo, así, del debate entre anticlericalismo y clericalismo, modernidad o casticismo. Esta conciencia de crisis, en suma, gestó la entendida como imperiosa necesidad de regenerar el país, de poner punto y aparte a un mundo anterior que se resquebrajó en Cuba.[183] De esta manera, vemos cómo se creó un movimiento por parte de distintos escritores que expresaba una oposición al orden establecido previamente, con un relato de cambio y regeneración que recibió con gusto una ciudadanía que ya constituía un dilatado público lector de aquellos intelectuales.

Ahora bien, fue la siguiente generación, la de 1914, la que tuvo una vocación política más definida.[184] Si bien es cierto que el eje del grupo, José Ortega y Gasset, era un filósofo, y que su primer acto de reconocimiento público fue la publicación de su libro *Meditaciones del Quijote*, donde expuso una nueva metafísica, no fue realmente sino hasta la constitución de la Liga de Educación Política (LEP) y el discurso, suficientemente clarificador sobre el sentido generacional que buscamos, de *Vieja y nueva política*. De hecho, en determinado momento de la conferencia de presentación de la LEP de 1914 afirmaba:

> "Nuestra mocedad se ha deslizado en un ambiente ruinoso y sórdido. No hemos tenido maestros, ni se nos ha enseñado la disciplina de la esperanza. Hemos visto en torno, año tras año, la miseria cruel del campesino, la tribulación del urbano, el fracaso sucesivo de todas las instituciones, sin que llegara a nosotros rumor alguno de reviviscencia."[185]

Posteriormente, en la conocida intervención de *Vieja y Nueva política*, era aún más contundente:

> "Toda una España -con sus gobernantes y sus gobernados- con sus abusos y con sus usos, está acabando de morir (…). Asistimos al fin de la Restauración, crisis de sus

[183] José-Carlos MAINER: "Para no creer… pp. 4-5

[184] Entre otros muchos, podemos citar *Generación del 14: ciencia y modernidad*. Madrid, Biblioteca Nacional de España, Sociedad Estatal de Acción Cultural, D. L., 2014. Catálogo de la exposición; Andrés TRAPIELLO: *Las armas y…* pp. 32-33; José Luis ABELLÁN: *De la Gran…*pp. 46-66.

[185] Extraído de José Luis ABELLÁN: *De la Gran…*pp. 49-50

> hombres, de sus partidos, de sus periódicos, de sus procedimientos, de sus ideas, de sus gustos y hasta de su vocabulario; en estos años, en estos meses concluye la Restauración la liquidación de su ajuar; y si se obstina en no morir definitivamente, yo os diría a vosotros… que nuestra bandera tendría que ser esta: "la muerte de la Restauración": "hay que matar bien a los muertos"."[186]

El objetivo de dicha generación estribaba, por tanto, en regenerar la Monarquía, o bien construir, años después, una República (el peso de Manuel Azaña en dicho momento era innegable). Es evidente que el tono y la forma frente a la anterior generación era diferente, pues si la generación de fin de siglo estaba compuesta por literatos, y su tono era más escéptico, nihilista o decadentista, la generación abanderada por Ortega estaba compuesta por científicos, profesores, y, en general, académicos y universitarios. Frente al decadentismo anterior, confiaban en una regeneración de España trayendo la modernidad y la ciencia, o, como se solía insistir, en europeizar España. Este intelectual del 14 se arrogaba una función claramente más activa, pedagógica, sobre el resto de la sociedad, quizás reforzado por una situación social en la que se concedía semejante autoridad a los entendidos como intelectuales; quizás también porque el 98 preparó el terreno a los del 14; Maeztu anticipó a Ortega.

Entre los miembros más destacados de la generación del 14 nos encontramos a Ortega y Gasset y Manuel Azaña, ya mencionados, pero también otros como Eugenio D'Ors, Juan Ramón Jiménez, Américo Castro, Salvador de Madariaga, Gregorio Marañón (uno de los inspiradores del proyecto *Cruz y Raya*), Ramón Pérez de Ayala, Julián Besteiro, Fernando de los Ríos, Blas Cabrera, Pablo R. Picasso, Ángel Herrera, Juan Zaragüeta, Ramón Gómez de la Serna, Claudio Sánchez Albornoz, Melchor Fernández Almagro (colaborador en la revista), Manuel de Falla (uno de los editores de *Cruz y Raya*), entre otros muchos. La mayoría vivieron y trabajaron en Madrid, en sus circuitos profesionales y académicos, y fueron participantes asiduos de sus espacios de socialización y del proceso transformador de la ciudad, con sus lógicas demográficas, urbanísticas y laborales, como veremos para el caso de los miembros de *Cruz y Raya*.

Nos encontramos, por tanto, con una generación del 14 que en los años veinte alcanzó su madurez intelectual y su plena vigencia en sociedad, proponiendo el camino del racionalismo, el cientifismo y, llegado el momento, el republicanismo, para tratar de *modernizar* España, o europeizarla, que sería lo mismo. En definitiva, estos pensadores sostuvieron que para salir de la *crisis de la modernidad* era menester, precisamente, importarla a España.[187] Y, en medio de ese contexto, surgió una generación más joven, que, partiendo de la vanguardia y la crítica a los valores racionalistas, ilustrados, hizo su irrupción en escena. ¿Acaso no recuerda esto a la situación vivida en el mundo germano o anglosajón? ¿No es evidente que cuando hablaban de traer la cultura europea es porque la conocían, habían estado allí, mantenían vivos lazos personales que generaron lenguajes comunes? Si bien es verdad que las diferencias de contenido son importantes, la tensión generacional es muy similar, así como las lecturas sobre la modernidad. Esta realidad probablemente se contagiaba, precisamente, gracias a la red urbana transnacional que

[186] Citado en *íbid.* p. 50
[187] *Íbid.* pp. 58-65

existía entre intelectuales, y lo que comenzó en aquella Viena *fin de siglo* se convirtió en un tópico europeo tras la guerra, al margen de que, efectivamente, la ruptura generacional manifestara el "malestar de la cultura".

Es más, tanto Abellán como Mainer caracterizan los años veinte y treinta, antes de la guerra civil, como años de fricción, pugna, entre los viejos y los jóvenes.[188] José Luis Abellán, de hecho, defiende abiertamente que este conflicto generacional solo se explica como algo característico de la modernidad europea y su agonía, que genera la búsqueda ansiosa por dar una respuesta cultural que recupere para Europa alguna luz guía. Es la desorientación producida por la disolución de las vigencias modernas que para la generación del 14 parecían básicas, pero que la Primera Guerra Mundial había puesto en tela de juicio. Uno que por aquel entonces era joven, Guillermo de Torre, años después recordaría esta tensión, este grito contra lo establecido, de la siguiente manera:

> "La revuelta contra la literatura…; el anhelo de evasión; el nuevo mal del siglo, la crisis del racionalismo; el llamamiento a lo inconsciente y la influencia de Freud; la disociación de la personalidad bajo el influjo de Pirandello y la atomización y reversibilidad del tiempo bajo Proust; el espíritu internacionalista, condensado en el novecentismo de Bontempelli…; el expresionismo germánico…; la orientación neotomista, las conversiones, la nostalgia medievalista y los reclamos de un orden católico; el europeísmo, la corriente internacionalista y viajera que disputa como nueva musa de la geografía; la aparición de un nuevo romanticismo en los últimos rasgos surrealistas; el auge de Valéry y del monólogo interior joyciano; el culto del cuerpo y la literaturización del deporte; el espíritu de proselitismo político y social insuflado en las letras."[189]

Esto le lleva a Abellán a hablar abiertamente de quiebra generacional en Europa en los años transcurridos entre 1917 y 1923. Los veteranos siguieron creyendo en las posibilidades de la ciencia y la razón moderna; los jóvenes, explorarían otras vías próximas a la vanguardia europea, en su búsqueda de nuevas fórmulas irracionales, subconscientes, superando el modernismo y gestando el surrealismo, el dadaísmo, el futurismo, entre otros fenómenos culturales manifiestos. Así nacería la generación del 27, denominación siempre problemática y mucho menos clara en su génesis y en la fecha escogida como punto de partida, pero inequívoca en su condición juvenil. Podemos señalar los más reconocidos: Pedro Salinas, Jorge Guillén y Dámaso Alonso (puntuales colaboradores de *Cruz y Raya*), Gerardo Diego, Federico García Lorca, Rafael Alberti, Emilio Prados, Manuel Altolaguirre (tuvo una colaboración con la revista), José María Hinojosa, José María Souviron, (tradujo un texto de Keats para la revista), Romero Murube, Adriano del Valle, Collantes de Terán, Melchor Fernández Almagro (también escribió para un número de *Cruz y Raya*), José María Cossío (fundador de la revista), o el propio director de *Cruz y Raya*, José Bergamín, entre otros. Algunos otros nombres podrían entrar, quizás otros fueran tibiamente pertenecientes a esta denominación como

[188] José-Carlos MAINER: *Años de vísperas…*; José Luis ABELLÁN: *De la Gran…*pp. 114-130

[189] Extraído de José Luis ABELLÁN: *De la Gran…*p. 117. Originalmente aparece en DE TORRE, Guillermo: *La aventura y el orden*, Buenos Aires, 1943.

grupo, pero en términos generales tenemos un núcleo de intelectuales jóvenes, muchos de ellos artistas y poetas, que gravitan en Madrid en su mayoría.

Los editores de *Cruz y Raya* no eran ajenos a todo este movimiento generacional. Aunque la revista ha sido normalmente considerada como hija de la generación del 27 en Madrid, el análisis de su grupo editorial y su grupo más cercano, a pesar de ser predominantemente jóvenes, no se limitaban a tal generación, y además no hicieron militancia de tal condición, ni de rebeldía contra el padre, como quizás fuera la tónica habitual germana.[190] Si bien existió conciencia de renovar el catolicismo español, esta renovación no tuvo clave generacional, por tanto. En este sentido, son reveladoras las actitudes de personajes de la revista como José Bergamín, Alfredo Mendizábal o Antonio Marichalar, entre otros: para el director de la revista, su padre fue ejemplo como estudiante de derecho y hombre de leyes, así como por su hondo patriotismo y preocupación por España, llegando a ser secretario suyo cuando era ministro; para el segundo, su padre fue siempre una referencia personal e intelectual, siguiendo su línea de trabajo fundamental en torno a la renovación del tomismo jurídico; para Marichalar, si bien por vocación personal gustaba de la vanguardia, supo respetar el clasicismo por amor a su padre, quien desde niño le hacía recorrer con él los museos madrileños. Ese recuerdo le hizo guardar un respeto reverencial hacia el arte pretérito, cosa no tan habitual entre los jóvenes vanguardistas. Del resto no podemos afirmar nada en dirección alguna a este respecto. No obstante, esto no supone que a título personal no participaran de tales identidades, o que se movieran en círculos que sí lo hacían. Por ejemplo, Antonio Garrigues nos cuenta en sus memorias que sus amistades se daban con aquellos jóvenes del 27:

> "A la par que yo estudiaba la carrera, tenía amigos escritores, poetas, músicos, pintores, porque siempre he sentido, como he dicho, una gran curiosidad intelectual, y junto a los estudios propiamente profesionales de Derecho, he leído y he estudiado mucho de toda clase de actividades intelectuales: de filosofía, ciencias sagradas, sociología, historia, literatura. Estuve muy ligado a toda la generación de intelectuales y de escritores de esa época, la llamada del 27. Tuve amistad con García Lorca, con el entrañable Pepín Bello y con su gran amigo Ignacio Sánchez Mejías, que fue también un gran amigo mío, testigo de mi boda, a cuya cogida, en la plaza de Manzanares, asistí. De ella nace el gran poema de Lorca *Llanto por Ignacio Sánchez Mejías*"[191]

[190] En este sentido son reveladores las actitudes de personajes de la revista como José Bergamín, Alfredo Mendizábal o Antonio Marichalar, entre otros: para el director de la revista, su padre fue ejemplo como estudiante de derecho y hombre de leyes, así como por su hondo patriotismo y preocupación por España, llegando a ser secretario suyo cuando era ministro; para el segundo, su padre fue siempre una referencia personal e intelectual, siguiendo su línea de trabajo fundamental en torno a la renovación del tomismo jurídico; para Marichalar, si bien por vocación personal gustaba de la vanguardia, supo respetar el clasicismo por amor a su padre, quien desde niño le hacía recorrer con él los museos madrileños. Ese recuerdo le hizo guardar un respeto reverencial hacia el arte pretérito, cosa no tan habitual entre los jóvenes vanguardistas. Véase Gonzalo PENALVA: *Tras las huellas…* p. 18-20; Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto: memorias…*p. 69; Domingo RÓDENAS DE MOYA, introducción y selección de textos en *Antonio Marichalar. Ensayos*…P. XXXI-XXXIII

[191] Antonio GARRIGUES: *Diálogos conmigo mismo…* p. 23

Otros, como Antonio Marichalar, José María Cossío o Miguel Artigas, fueron en buena medida maestros y promotores de muchos escritores del 27, participando como organizadores de los fastos de dicho año en torno a Góngora, y recibiendo la admiración de aquellos jóvenes como precursores intelectuales en la admiración hacia el poeta del Siglo de Oro.[192] Manuel de Falla, por su parte, se deshizo en elogios hacia el nuevo grupo del 27, e incluso dedicó una pieza para Góngora, recibiendo los parabienes de tales jóvenes.[193] Dentro del grupo del 27, por supuesto, se encontraba José Bergamín como uno de los capitanes principales, quien contará con humor cómo en el funeral dedicado al poeta andaluz el sacerdote lo tomó por el hijo de aquel tal Góngora.[194] En los casos de Julián Marías o José Antonio Maravall, entre otros, han sido posteriormente integrados por la historiografía en la generación del 36.[195]

También podía manifestarse la tensión generacional no de forma explícita, sino como la pugna entre lo nuevo y lo viejo: así, Jiménez Díaz encontró grandes problemas para acceder a la cátedra en Barcelona a inicio de la década de los veinte, porque no dejaba de ser un joven madrileño que desafiaba las redes clientelares universitarias con sus nuevos métodos, además de su talento y arrojo, y por ello termina siendo injustamente suspendido. Que semejante acontecimiento tuviera un carácter generacional lo prueba el hecho de que el caso saltara a la prensa, y bajo el debate sobre el marasmo y la endogamia de la vieja universidad, se produzca una manifestación de estudiantes en la madrileña Atocha en favor del joven doctor.[196] Situaciones similares se encontró Miguel Artigas tratando de acceder a la presidencia del Ateneo de Santander, ante las redes tradicionales que arroparon siempre a Gabriel Pombo, próximo al caciquismo de la ciudad.[197]

Finalmente, en algunos casos se convirtió incluso en elemento central de pensamiento y análisis histórico, evidentemente siguiendo la estela de la *teoría de las generaciones* de Ortega y Gasset, como pudieran ser Alfonso García Valdecasas y Julián Marías, lo cual prueba nuevamente el impacto que la conciencia generacional hubo de producir en estos intelectuales.[198] Incluso nos encontramos con el empleo de esta

[192] Domingo RÓDENAS DE MOYA, introducción y selección de textos en *Antonio Marichalar. Ensayos*… P. XI; Jerónimo DE LA HOZ REGULES: *Miguel Artigas. De…* pp. 147-154

[193] Elena TORRES CLEMENTE: *Biografía de Manuel*…p. 150

[194] Gonzalo PENALVA: *Tras las huellas*… pp. 53-55. Es importante destacar, no obstante, que a Bergamín nunca le gustó aquella etiqueta de "generación del 27", y prefirió hablar de "generación de la República", por el sentido histórico que verdaderamente tendrá.

[195] Julián Marías y José Antonio Maravall, más jóvenes, en la llamada "generación del 36". Véase Francisco ABAD: "Sobre Antonio Maravall… pp. 264-267; ...

[196] Incluso Gregorio Marañón se vio envuelto en un ridículo intento de duelo por denunciar semejantes corruptelas académicas. Véase Mariano JIMÉNEZ CASADO: *Doctor Jiménez Díaz*… pp. 81-91 Estas actitudes no dejaron de reproducirse incluso cuando años después obtuvo la plaza de catedrático en Sevilla y luego en Madrid, sufriendo las persecuciones de compañeros que entendían que venía a romper el orden establecido.

[197] Jerónimo DE LA HOZ REGULES: *Miguel Artigas. De…* pp. 31

[198] Juan VALLET DE GOYTISOLO: *Alfonso García Valdecasas…* p. 459; el propio Marías reflexiona sobre el pensamiento de Ortega, y por ende la cuestión de las generaciones, en dos trabajos distintos: Julián MARÍAS: *Circunstancia y vocación…* y Julián MARÍAS: *Las trayectorias…*, de hecho, considera en sus memorias que su generación, que accedió a la universidad en 1931, supuso un momento de ruptura dentro de la universidad, con la aparición de jóvenes más abiertos e incluso mujeres por los pasillos de la facultad, Julián MARÍAS: *Una vida presente…*. Pp. 89-93

herramienta de análisis en las páginas de *Cruz y Raya*, siendo el caso más claro el trabajo de Antonio Marichalar titulado "Presencia del antípoda", de julio de 1933. En él, este autor hablaba de una generación presente, en el poder, marcada por una actitud conservadora y temerosa, insegura; al tiempo, afirmaba que ya asomaba para el futuro inmediato una generación joven, que se rebelaba contra la mediocre actualidad y exigía mayor vitalismo y arrojo ante la crisis. No obstante, su texto pronto aclaraba que no habla de extremismos ni cosa parecida, sino de actitudes vitales, quitando cualquier carga de lecturas políticas subversivas:

> "Los portavoces de la última generación alzan el grito de su amargo descontento, reaccionando frente a esa adolescencia irredimible que se les venía proponiendo. (…) La solución no se hallará, quizás, en una brusca reacción, a su vez, excesiva. Acaso sea más certero entregar – como hasta hoy – al sol el cuerpo, recatándole, en cambio, la más ligera sombra de alma. Quiero decir que no es sino una entrega contenida la única que, en definitiva, es fecunda."[199]

Uno de los grandes temas de debate de estas generaciones, y que precisamente marcaría el sentido nuevo de los tiempos, la próxima disolución de la vida pacífica de la sociabilidad intelectual tradicional, es la cuestión de la *militancia política del intelectual*. Si bien siempre con excepciones, la actitud frente a la política difería entre la generación del 14 y del 27, advierte Santos Juliá: a un lado, estuvieron los viejos defensores de la labor pedagógica intelectual tranquila, sosegada, incluso desde el retiro de las cosas públicas, como pudo ser el caso del propio Ortega o Gregorio Marañón. Este último, de hecho, escribía para *Cruz y Raya* en noviembre de 1933 que era hora de asegurar su legado, de apuntalar su obra: "somos los viejos liberales, propugnadores de los derechos del hombre, los que tenemos que decirlo en esta hora solemne de nuestro testamento".[200] Al otro lado, se alzaba una mayoría de jóvenes convencidos de que la labor del intelectual pasaba necesariamente por el firme compromiso político, como el caso de Antonio Espina, José Díaz Fernández, María Zambrano (colaboradora de la revista), Ernesto Giménez Caballero, Ramiro Ledesma, Ramón Sender, Francisco Ayala, Rafael Alberti, y el propio José Bergamín.[201]

Efectivamente, la cuestión política fue central para la inmensa mayoría de lo que entendemos, debates aparte, como generación del 27. Ya no era solo participar como bloque de intelectuales que abogan por una labor política-pedagógica, como en aquellos otros veteranos, sino que, dando un paso más, decidieron participar de la política de partido, y encabezar proyectos de gran envergadura. Una proclividad hacia la política que, por otro lado, fracturó a unos y a otros en campos irreconciliables: algunos republicanos liberales, otros defensores de soluciones autoritarias y reaccionarias, y finalmente otros favorables a una revolución de corte popular y socialista. Quizás el único espacio de encuentro y entendimiento entre estos jóvenes poetas, escritores y pensadores,

[199] *Cruz y Raya*, julio de 1933, p. 19
[200] *Cruz y Raya*, noviembre de 1933, p. 88
[201] Santos JULIÁ: "Intelectual"… pp. 696-697; Bergamín fue un republicano de primera hora, y nunca abandonó tales posiciones, Gonzalo PENALVA: *Tras las huellas*… pp. 72-74-

fue la famosa revista de Giménez Caballero, *La Gaceta Literaria*, previa a la Segunda República.[202] Recoge Trapiello que, en aquella revista cultural, si bien se daba un debate muy intenso entre revolucionarios y reaccionarios o futuros fascistas, quedaba en el terreno de un cordial combate intelectual, agrupando así un talento cultural como pocas en vísperas de la República. Pero finalmente, a modo de profecía de lo que estaba por suceder, las disputas se agudizaron entre sus miembros y se descompuso el proyecto.

De esta manera, para los años de la Segunda República, años de la revista *Cruz y Raya*, se percibe una tensión entre veteranos y jóvenes.[203] Tensión generacional, percibida como lo antiguo y lo nuevo, si bien cualquier frontera era porosa. Era manifestación de aquella *crisis de la modernidad*, y correlato de la dialéctica que había nacido en Viena a final de siglo y anidó también en España, y por extensión en Madrid.

Así, la nueva tónica, al margen de otras cuestiones intelectuales, era el compromiso político, la necesidad de que el intelectual bregase en la lucha parlamentaria y en la calle por conseguir sus objetivos. Esto se percibe en el alto contenido político de obras de poetas y literatos, como pudieran ser las de Ramón J. Sender, las revistas *Cénit*, *Post-guerra, Octubre y Oriente*, pero incluso en personajes como Federico García Lorca, cuya poesía estaba trufada de denuncia social.[204] Así también lo percibe Mainer, que habla de unos veteranos que, en términos generales, no aceptaron los cambios democratizadores a nivel político y social, y en su tono conservador añoraban un viejo mundo de élites y su orden liberal para los años de la proclamación de la nueva democracia republicana, siendo ejemplo de esto José Ortega y Gasset pero también Miguel de Unamuno, Gregorio Marañón, Ramón del Valle-Inclán, Pérez de Ayala o Azorín, entre otros. En cambio, los jóvenes en torno a la generación del 27, que querían renovar el arte, se opusieron al entendido como caduco orden de sus mayores y a los trasnochados maestros, mostrando una proximidad a lo popular diferente, ejemplificado como pocos por Miguel Hernández, pastor.[205] Si bien es cierto que en las páginas de Mainer se respira un tono estructuralista y maniqueo en la exposición de unos y otros, pues obvia el hecho de que buena parte de estos jóvenes tenían como maestros a miembros de la generación anterior, como puede ser el caso de María Zambrano con Ortega o José Bergamín con Unamuno, no dejó de existir, ciertamente, un cierto viento de oposición generacional entre unos y otros; incluso aunque sea más retórico que real, lo relevante es que así se percibía.

Es más, esta diferencia generacional la percibían los propios protagonistas de forma explícita. El 1 de enero de 1928, en la misma *Gaceta Literaria*, César Arconada decía:

> "Ante todo es necesario sentar este principio: en el momento actual los que se llaman liberales son los retrasados, los reaccionarios (…). Violencia. Lucha. Arte Nuevo,

[202] Andrés TRAPIELLO: *Las armas y …* pp. 27-47; Federico SUÁREZ: *Intelectuales antifascistas*, Madrid, Rialp, 2002, pp. 37-62; Santos JULIÁ: "Intelectual"… p. 697.
[203] De hecho, José Luis Abellán propone que la propia *Cruz y Raya* tiene un tono reivindicativo de su generación, que se materializa en su oposición a Ortega y Gasset. Sin embargo, creemos que es altamente inexacta esta afirmación, pues en su primer año se le dedica varios números al filósofo en tono, en general, laudatorio. A su vez, son pocas los trabajos que critican o menoscaban la labor del maestro metafísico.
[204] José Luis ABELLÁN: *De la Gran…*p. 341-346
[205] José-Carlos MAINER: *Años de vísperas...* pp. 85-114

> al fin (…). Un joven puede ser comunista, fascista, cualquier cosa, menos tener ideas liberales. Para un joven nada más absurdo, más incomprensible, más retrógrado, que las ideas políticas de un doctor Marañón, de un Castrovido. Los jóvenes queremos para la política, como hemos querido para el arte, ideas actuales, de hoy, con el perfil y el carácter de nuestra época. Pretender que todavía nos sirvan las viejas ideas liberales es tan absurdo como pretender que las viejas chisteras y las viejas levitas sirven para jugar al fútbol."[206]

A su vez, Pío Baroja, representante de los veteranos, los viejos, percibía lo mismo desde distinta óptica en los años de la contienda civil:

> "Ya no se permite la neutralidad ni el deporte intelectual: hay que ser de la derecha o de la izquierda. Para mi gusto esto es un poco primario y sin interés. No se aceptan los términos medios: o comunista o fascista. Los escritores españoles que, por lo mismo que no teníamos una actitud deportiva, nos creíamos lejos de la lucha, nos hemos encontrado en medio de la pelea. Somos obligatoriamente beligerantes, pero beligerantes ¿de qué lado? No lo sabemos (…). Nosotros no tenemos un enemigo, sino dos; los blancos y los rojos, que cada cual a su manera quiere hacer nuestra completa felicidad metiéndonos en la cárcel."[207]

Estos debates y tensiones propias de Europa y sus urbes, de las redes de intelectuales continentales, también recorrieron las tertulias y cafeterías de Madrid, y por ende encontraron eco en los editores y colaboradores principales de *Cruz y Raya*. De hecho, la revista dio cabida a una selección plural de pensadores de diversas tendencias, cuyas trayectorias se modificaron rápidamente, incluso durante la vida de la revista, dando lugar a un equipo notablemente heterogéneo. Este hecho es relevante, no solo porque manifieste la continuidad de la revista con el contexto madrileño, sino que en buena medida fue causa de la crisis del grupo editorial tras el primer año de existencia, separando a muchos de corte liberal de la cabeza organizativa: José Bergamín y Eugenio Ímaz, progresivamente próximos a posturas revolucionarias de izquierda. Sobre todo ello abundaremos posteriormente, pero conviene no hacer de ello una singularidad propia de la vida interna del proyecto, sino expresión de un fenómeno intelectual madrileño y europeo, de una sociabilidad en trance de disolución a golpe de bayoneta.

Los casos de militancia política dentro del grupo nuclear más conocidos se pueden agrupar en conjuntos diferentes: por un lado, tenemos a varios personajes con un papel decidido en los albores de la Segunda República y en su construcción en 1931, como Alfredo Mendizábal o José María Semprún, líderes de la Derecha Liberal Republicana en Oviedo y Toledo, respectivamente, y Romero Otazo y Ruiz Manent, vinculados al mismo

[206] Extraído de Andrés TRAPIELLO: *Las armas y…* p. 39
[207] *Íbid.* P. 39

partido.[208] Sabemos que Manuel Torres estuvo vinculado en algún punto a la CEDA.[209] Por otro lado, con el gobierno provisional, durante ese mismo año, colaboraron José Bergamín, Antonio Garrigues y Alfonso García Valdecasas.[210] Este último representa de manera clara la enorme incertidumbre y rápido cambio de posiciones que se estaba produciendo en muchos, al pasar entre 1931 y 1933 de formar parte de la *Agrupación al Servicio de la República* a participar como uno de los organizadores del acto de fundación de Falange Española en el teatro de la Comedia.[211]

A menudo el problema consiste en agotar la participación política con la militancia abierta: en buena medida la inmensa mayoría se podrían haber sentido completamente conmocionados por ella y sintieron que han de dar respuesta a su tiempo y sus problemas desde, lógicamente, su labor intelectual. Esto lo veremos al abordar lo escrito en *Cruz y Raya*, pues en muchos trabajos no dejó de resonar el ruido de la ciudad y sus urgencias políticas; es más, veremos cómo la misma vocación de la revista era, precisamente, responder ante el vendaval político separando la fe católica de militancias de cualquier tipo. En este sentido, José Bergamín, Ímaz, Mendizábal, Semprún, entre otros, estarán constantemente participando del debate. En algunos casos incluso conocemos la preferencia política de algunos de ellos, como José María Cossío o Manuel de Falla, hacia la Derecha Liberal Republicana y la Agrupación al Servicio de la República, respectivamente; pero en otros lo desconocemos, lo que no implica que no la hubiera.[212] En el caso de Miguel Artigas, por ejemplo, conocemos su monarquismo conservador y su proximidad en la reflexión hacia una derecha que se inspiraba en Menéndez Pelayo, como Ángel Herrera Oria o Maeztu, pero también sabemos de su actitud centrista y dialogante, remedo de la vocación de unir Tradición e Ilustración siguiendo al polígrafo santanderino.[213] En este sentido, ciertas actividades públicas tenían un enorme calado político, como pudo ser la respuesta de muchos de ellos ante la escalada de violencia política que los años treinta traían consigo en todo el continente: liderados por Alfredo Mendizábal, miembros de la revista como Valdecasas, Luna, Semprún, Romero Otazo, Manuel Torres, Ruiz Manent y Lladó participaron de los esfuerzos de una agrupación de católicos juristas europeos que apoyaba la lucha por la paz de la Sociedad de Naciones.[214]

---

[208] José María Semprún jugó un interesante papel con el cardenal Segura durante los primeros meses de la República, tratando, como católico liberal, de ganarse su confianza para construir vínculos normalizados entre el nuevo régimen y la Iglesia española. No obstante, no logró evitar la publicación de la famosa pastoral de mayo. El segundo comenzó su papel en la vida pública antes del 31, cuando durante la Dictadura de Primo de Rivera colaboró con la creación de la Sociedad de Estudios Políticos, Sociales y Económicos con Ángel Ossorio y Gallardo, para fomentar una alternativa al militarismo del general, véase Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto: memorias…* pp. 22 y 88-105; de Romero Otazo tenemos esta referencia por Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas…* p. 224-225-

[209] Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas…* p. 224-225

[210] Xabier ERAUSKIN: *José Bergamín: ángel…* p. 318; Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas…* p. 224

[211] Juan VALLET DE GOYTISOLO: *Alfonso García Valde-casas*… Pp. 471-472

[212] Jerónimo DE LA HOZ REGULES: *Miguel Artigas. De…* p. 207; Carol A. HESS: *Sacred passions. Life and music…* p. 185

[213] *Íbid*. pp. 26-28

[214] Nació en julio de 1933 de un congreso de la Unión Católica de Estudiantes Internacionales, Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto: memorias…* pp. 106-113; Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas…* p. 224

Finalmente, conviene no olvidar cómo la coyuntura histórica y la situación familiar podía perfectamente generar profundas incoherencias entre la convicción intelectual y la toma de posiciones política, como pudiera ser el caso que nos narra Mendizábal en sus memorias sobre su amigo y compañero Antonio Luna, a la sazón uno de aquellos juristas católicos por la paz:

> "Muchos años después volví a encontrar a Antonio Luna en Ginebra como miembro de la Comisión de Derecho Internacional de las Naciones Unidas, en la cual trabajaba yo como funcionario de la organización. Reanudamos entonces nuestra antigua amistad. La guerra española nos había distanciado, no sólo geográficamente sino también en el orden de las ideas. De su colaboración con el franquismo, únicamente le reprobé que hubiera presidido una quema de libros en la Universidad Central. Para sincerarse, me mostró una fotografía en la que estaban él, su mujer y sus siete hijos; y agregó: <<yo tenía que sostener a una gran familia, mientras que tú eras soltero y por tanto independiente para seguir tu línea de conducta>>. Le contesté que aquella foto podía explicar, pero no justificar ciertos actos. Y me quedé pensando en cómo las circunstancias condicionan a veces la conducta. Muchísimos españoles fueron, durante la guerra, prisioneros de sus circunstancias, que alteraron el "yo" auténtico de cada uno. Habrá que reinterpretar la célebre definición orteguiana."[215]

Como vemos, los intelectuales de *Cruz y Raya* se enfrentaron a la urgencia histórica, a la *crisis de la modernidad*, como el resto de los madrileños y europeos: con mucho más de confusión e improvisación de lo que podría pensarse, en algunos casos con una militancia declarada como parte de su función social, o al menos con una participación pública destacada; en otros, con el aislamiento, como puede ser el caso de Manuel de Falla, que comportó incluso la salida de Madrid y, puntualmente, de la península, para huir de la tensión creciente durante la Segunda República y sus episodios anticlericales, que le generaban un malestar que llegó a somatizar en enfermedad física y empeoramiento radical de su salud, terminando en una Argentina que le alejaba de la España de la posguerra.[216]

En resumidas cuentas, y más allá de matices y disputas menores que refleja la historiografía, lo evidente es el sentido de viejo-nuevo, veterano-joven, que experimentó la cultura española, muy próxima en este sentido al marco europeo que hemos usado como referencia. No es casualidad, de hecho, que se viviera con tal sensibilidad el salto generacional como motor explicativo de la cultura y la sociedad y que surgiera incluso toda una teoría de análisis histórico a partir de la idea de generaciones: [217] sencillamente

---

[215] *Íbid*. p. 140

[216] Elena TORRES CLEMENTE: *Biografía de* Manuel… pp. 167-189

[217] Nos referimos, lógicamente, a la teoría que desarrolla nuevamente José Ortega y Gasset, en obras como *El tema de nuestro tiempo* (1923), o *En torno a Galileo* (1933), en las que expone la incidencia de las sucesivas generaciones en la textura de los tiempos, las cuales pasan por fases diferentes hasta alcanzar la madurez y establecer las nuevas vigencias del momento presente. No cabe duda de que Ortega estaba hondamente influido por una Europa y una España en la que la cuestión generacional tenía semejante potencia y relevancia.

es otro indicador más del peso que tenía en nuestro país el cambio social y cultural, que hacía experimentar como brecha la diferencia de una o dos generaciones de distancia. En suma, es claro síntoma de transformación, de disolución de lo anterior y apertura ante lo nuevo, sea esperanzador o tétrico, encarnado en generaciones nuevas que buscan romper con lo anterior, o por lo menos darle una nueva luz. Es, en definitiva, la crisis que se vive trasladado al imaginario intelectual.

## *Nuevas soluciones ante nuevos problemas*

Si los ecos de la crisis arribaron a la península en su dimensión generacional, también lo hizo en el tipo de debates que se mantuvieron, es decir, en Madrid también se disputó acerca del futuro de la modernidad y la civilización occidental, en contra de lo que cualquier lectura casticista pudiera considerar. Esto es: la *crisis de la modernidad* tendría un correlato textual, discursivo, máxime tratando de intelectuales. Normalmente se entiende que el debate culminó en la formación de dos bloques previos a la guerra, el bloque que defiende la modernidad y el que trata de conservar o recuperar las esencias patrias tradicionales y católicas.[218] En este punto podemos recordar cómo en España, y especialmente en Madrid, caja de resonancia de todo el país, se tradujo esta lucha, desde los escaños del Congreso hasta la calle, en ese larvado conflicto clericalismo-anticlericalismo que se desatará con inusitada violencia en 1936, y que tendrá sus consecuencias, a su vez, durante la posguerra.[219] Tendrá, por supuesto, un correlato urbano en términos de desacralización del espacio público,[220] siendo así un conflicto multidimensional y central en la conciencia de los intelectuales, y más en aquellos que eran católicos. De hecho, veremos que el momento fundacional de *Cruz y Raya* tuvo mucho de reactivo ante un conflicto bipolar que arrastraba a todos y estos quisieron evitar en su doble condición de intelectuales y católicos.

Este relato dialéctico contrapuso en el imaginario colectivo lo nuevo contra lo viejo, la modernidad europea con la tradición católica hispana, y encuentra su expresión más acabada en la imagen de las *dos Españas*,[221] donde pensadores como Ortega, Unamuno (con sus ambigüedades), Menéndez Pidal o Azaña, se sitúan lejos de Menéndez Pelayo, Ramiro de Maeztu y la jerarquía de la Iglesia. Tal conflicto tuvo multitud de escenarios y dimensiones. Para el terreno intelectual que nos ocupa, es interesante descubrir los paralelismos con la situación europea, y cómo los españoles no paraban de mirar más allá de los Pirineos para sumarse al debate entre lo nuevo y lo viejo, entre modernidad y tradición. Ello fue posibilitado, precisamente, por los lugares de socialización europeos y las redes intelectuales que los estudiantes universitarios españoles fueron capaces de visitar gracias, entre otras cosas, a diversas becas sufragadas por un estado que creía conveniente abrirse a lo que se hacía en Europa.[222] El modelo, una vez más, fue Ortega y Gasset, quien, tras una estancia en Alemania en sus años

[218] Como ya mencionamos, así lo expone Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS: "La Guerra Civil…

[219] Recordamos que los mejores y más recientes trabajos al respecto son Julio DE LA CUEVA et al. (coord.): *La secularización conflictiva*...; Julio DE LA CUEVA et al. (coord.): *Izquierda obrera y…*; Julio DE LA CUEVA et al. (coord.): *Laicismo y catolicismo…*; también puede verse Manuel ÁLVAREZ TARDÍO: *Anticlericalismo y libertad…*

[220] Uno de los estudios pioneros en nuestro país sobre la desacralización del espacio público es el de Javier UGARTE: "Pamplona, toda ella un castillo y más que ciudad, ciudadela. Construcción de la imagen de una ciudad, 1876-1941." En Ángel GARCÍA-SANZ MARCOTEGUI et al. (coord.): *Memoria histórica e identidad. En torno a Cataluña, Aragón y Navarra.* Pamplona, Universidad Pública de Navarra, 2004

[221] El libro más representativo de esta interpretación es el de Santos JULIÁ: *Historia de las dos España*. Madrid, Taurus, 2004.

[222] Aunque en páginas posteriores profundizaremos algo más en esta cuestión, puede verse una introducción del ambiente en José Manuel SÁNCHEZ RON (et al.): *100 años de la JAE: La Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas en su centenario*. Madrid, Fundación Francisco Giner de los Ríos, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2010; *Generación del 14: ciencia y modernidad*. Madrid, Biblioteca Nacional de España, Sociedad Estatal de Acción Cultural, D. L., 2014. Catálogo de la exposición

posuniversitarios donde tuvo acceso a la escuela neokantiana de Cohen, vuelve a España con el proyecto, por un lado, de importar la ciencia europea en nuestro país, y por otro, generar un sistema metafísico español que pueda superar el bloqueo del idealismo y la crisis moderna: la razón vital. [223] La obra filosófica de Ortega, así, solo puede interpretarse de la mano de la aparición del vitalismo, la fenomenología y el existencialismo heideggeriano: en suma, era un producto profundamente de su tiempo, o, al decir de Ortega, "a la altura de los tiempos" en el continente. Trató de recuperar el nexo de unión entre la *res cogitans* y *res extensa* a través de una reformulación del ser y del yo como inseparable del mundo, a través de una razón pegada a la vida, al quehacer vocacional, y no pura abstracción.[224] En definitiva, no solo se trató de abrir el oído a lo que decían los europeos, sino que España, si bien es cierto que desde su élite intelectual y académica, quiso aportar, sumar, al debate sobre el devenir occidental.

A nivel de las artes, es donde quizás con mayor evidencia vemos la enorme relación entre España, Europa y la *crisis de la modernidad*, nuevamente en un proceso no solo de un sentido, sino de ida y vuelta. Nos referimos a aquello que conoceremos como vanguardias, el estilo que vehementemente criticaba el realismo decimonónico, centrándose en la subjetividad e introspección del artista, a través de nuevos lenguajes expresivos en diversas artes plásticas, arquitectura, fotografía, teatro, novela, poesía, ensayo, diseño gráfico, música, danza y cine, agrupados en escuelas diferentes como el dadaísmo, futurismo, surrealismo, ultraísmo, etc. Así, este nuevo artista de entreguerras huyó del contexto histórico-social heredado y las convenciones artísticas previas, del siglo anterior, para buscar una expresión pura y genuina. Es llamativo cómo en España no solo aparecieron tempranamente distintas fórmulas vanguardistas, sino el impacto exterior que tuvieron algunos de sus más destacados exponentes, haciendo comparable la calidad de la producción nacional con la de otros países europeos en diversos ámbitos. Los nombres de Pablo Picasso, Juan Gris, Julio González, Torres García, Joan Miró, Salvador Dalí, Ramón Gómez de la Serna, Federico García Lorca, Luis Buñuel, Josep Lluis Sert, Federico Mompou, entre otros, dan cuenta de ello por sí misma.[225] A pesar de que no dejan de ser grupúsculos con publicaciones de pobre tirada y obras siempre polémicas, no era muy distinto a lo visto en otras ciudades europeas, como las exposiciones auspiciadas por Bloomsbury tras la guerra mundial.

Pero quizás lo más característico, veíamos para esta crisis cultural de entreguerras, no era solo la exposición intelectual o estética de la crítica a la modernidad, sino la visceralidad política, la búsqueda y, en muchos casos, fiel creencia en la solución a los problemas de la civilización a golpe de ideologías mesiánicas, totales, revolucionarias (en el sentido de subvertir el orden establecido). Fue muy propio del escritor e intelectual europeo tener esperanzas de redención para su sociedad recomponiendo completamente el edificio político, económico, social y cultural, a cualquier precio y por encima de toda

[223] José Luis ABELLÁN: *De la gran…* pp. 181-229

[224] Para acceder a la metafísica orteguiana, a pesar de haber sido una figura muy trabajada, sigue siendo indispensable la obra de su discípulo, a la sazón católico y madrileño, colaborador de *Cruz y Raya*, Julián Marías, dado que el pensamiento filosófico sigue siendo lo que menos interés suscita de la figura de Ortega. Véase Julián MARÍAS: *Circunstancia y vocación.* Madrid, Revista de Occidente, 1960; Julián MARÍAS: *Las trayectorias*. Madrid, Alianza Editorial, 1983.

[225] Para un acercamiento introductorio puede verse la obra de Juan Manuel Bonet: *Diccionario de las vanguardias en España*. Madrid, Alianza Editorial, 2007

otra consideración, llegando Mosse a hablar de la "brutalización de la política", para la que el caso nacional-socialista se antojaba insuperable. Esto, indudablemente, también llegó a Madrid, qué duda cabe. De hecho, el término de Mosse se ha trasladado a nuestros años treinta sin problemas.[226] Esta situación llevó al compromiso político, incluso partidista, a una importante cantidad de escritores e intelectuales que hicieron de la pluma su arma de combate, vociferando el ineludible combate contra el irreductible enemigo: es en este punto donde cobra sentido la comprensión de la Guerra Civil como un anticipo español, como una versión peninsular, de lo que algunos han calificado como "guerra civil europea", la Segunda Guerra Mundial.[227] Así, de la misma manera que el conflicto es, en definitiva, el mismo, la génesis es similar, y por ende su expresión intelectual y cultural, si bien con diferencias (de la misma forma que existen importantes diferencias entre el caso francés, el alemán o el austriaco, por ejemplo), es el mismo.

Este conflicto entre unos intelectuales que defendían la tradición española contra los proyectos modernos de cualquier clase, revolucionarios o no, y otros intelectuales que propugnaban arrumbar el conservadurismo y lo existente en España para transformarla en un proyecto progresista, llegó a su punto álgido en la guerra civil, transformando a nuestros intelectuales en propagandistas y repetidores de consignas, siendo un máuser entonces mucho más elocuente que las palabras, de igual manera que sucedió en la guerra mundial de 1939. La dialéctica se trasladaría incluso, con el paso de las décadas, a una historiografía de trazo grueso que analizó de forma estructuralista el conflicto, la crisis nacional. De esta manera, muchos de nuestros intelectuales madrileños se agruparon en el grupo de los salvos o de los reos de muerte en función del bando al que se hubieran unido durante la guerra o en los años concomitantes, olvidando a menudo las circunstancias personales tan complejas y la incertidumbre propia del régimen histórico, que hace que cualquier análisis excesivamente maniqueo y determinista obvie la propia realidad. Y, por supuesto, el fenómeno católico vuelve a relacionarse en términos absolutos con el bando franquista.[228]

Nuestro objetivo, sin embargo, no es hacer una descripción densa del fenómeno, sino manifestar unos síntomas, una textura de pensamiento totalmente enclavada en la *crisis de la modernidad*, en la brutalización de la política propia de estos tiempos europeos. Abellán llega a afirmar, precisamente, que esta *crisis de la modernidad* en España, expresada en ese combate dialéctico entre modernidad y tradición, que arranca ya en el XIX con el conflicto entre liberales y carlistas, entre mundo urbano y rural, marca

[226] Eduardo GONZÁLEZ CALLEJA: "Brutalización de la política y canalización de la violencia en la España de entreguerras", Carlos NAVAJAS ZUBELDIA y Diego ITURRIAGA BARCO (coord.): *Crisis, dictaduras, democracia*, Logroño, Universidad de La Rioja, 2008, pp. 23-39

[227] Ciertamente, se trata de un concepto no del todo cerrado y definido, pero que en cualquier caso daría nombre a las guerras y conflictos habidos en Europa entre 1914 y 1945, es decir, la *crisis de la modernidad*. Son muchos los historiadores que se han hecho eco del término, y de filiaciones muy diferentes, como Ernst NOLTE: *La Guerra Civil Europea 1917-1945: Nacionalsocialismo y Bolchevismo*. Fondo de Cultura Económica, 2001, o Enzo TRAVERSO: *A sangre y fuego: De la guerra civil europea (1914-1945)*. Publicacions de la universitat de València, 2009; en España, también el término ha encontrado eco, José Luis COMELLAS: *La guerra civil Europea (1914-1945)*. Madrid, Rialp, 2010

[228] En este punto es interesante citar tres trabajos que representan esta concepción demasiado prisionera de la mirada dialéctica: Francisco CAUDET: *Las cenizas del…*; José Carlos MAINER: *Años de vísperas…* y Federico SUÁREZ: *Intelectuales antifascistas…*

de facto el fracaso nacional y, por ende, el de la propia modernidad en nuestro país:[229] la Guerra Civil supondría, así, el combate fratricida entre dos culturas que no fueron capaces de imponerse la una sobre la otra, y en su equilibrio fuerza la solución militar, recordando así la tesis de Aróstegui en un plano político, económico y social.[230]

No obstante, en este sentido es conveniente prevenirse de una excesiva teleología guerracivilista, sin por ello negar el conflicto, la formación de bloques y la consecuente destrucción mutua, también en el plano intelectual, como hemos visto. Si recuperamos nuestra mirada europea, pronto descubrimos, como ya señalamos páginas atrás, la similitud del caso alemán: una república liberal-democrática que fue tragada por el devenir radicalizado, de una política en crisis, en disputa entre una izquierda ajena a las estructuras parlamentarias y un nazismo que finalmente liquidó el sistema. A nivel cultural, encontramos dos notas comparables al caso español: una época brillante precedió y acompañó un periodo de profunda división entre intelectuales, antes del fracaso final. Y Peter Gay nos advertía, elocuentemente, de la necesidad de evitar lecturas tanto triunfalistas (brillantez cultural), como fatalistas (desenlace brutal), así como de interpretar de forma polarizada toda la realidad previa a 1933, como si de un punto de fuga se tratase. En nuestro caso, es precisamente en el espacio de los matices donde encontramos el espacio de *Cruz y Raya*, pues fueron intelectuales católicos madrileños que se abrieron a la modernidad, cosa que, en parámetros tradicionales o guerracivilistas se antojaría incomprensible.

De hecho, un rápido vistazo a su labor profesional, intelectual, nos revela su novedad en el ámbito cultural: efectivamente, se trataba de personajes que escribieron y pensaron sobre y con elementos modernos, o mejor: respondieron a la modernidad y su crisis trascendiendo la mera retórica reaccionaria. No buscaban reconstruir un pasado presuntamente católico, no consideraban que la modernidad fuera necesariamente enemiga de su identidad religiosa, no entendían que su fe les obligara a esconderse tras las faldas de la militancia católica. Piénsese, en este sentido, lo que supone que las grandes referencias intelectuales de José Bergamín, como él siempre reconoció, fueron Pascal, Nietzsche y Unamuno.[231] Era un existencialismo católico bregando por encontrar sentido con nuevos lenguajes, tuviera finalmente éxito o no.

De igual manera, es aleccionador pensar en diversos personajes clave de la revista que con diversos grados de apertura o renovación, pusieron de manifiesto esta singularidad en el campo científico-cultural: Carlos Jiménez Díaz, por ejemplo, era un joven médico madrileño convencido de las bondades de la ciencia moderna europea como solución para el atraso de España, confeso admirador de su visitada Alemania y de toda medida institucional (laboratorios, publicaciones, becas) que pudiera transformar el país en este sentido;[232] en una línea casi idéntica se situaría Eusebio Oliver, a la sazón compañero de pupitre y tertulia de Jiménez Díaz que, como este, admiraba la renovación científica de Ramón y Cajal para modernizar España, y trató de seguir su estela en su

[229] José Luis ABELLÁN: *De la Gran...* pp. 426-428
[230] Julio ARÓSTEGUI: *Por qué el…*
[231] Gonzalo PENALVA: *Tras las huellas…* pp. 35-37
[232] Mariano JIMÉNEZ CASADO: *Doctor Jiménez Díaz*…pp. 41-44, 62-63 y 111-114. Como ya vimos, esto le generó no pocos roces con los compañeros de los claustros de Sevilla y Madrid más conservadores, al no ser, en definitiva, "de derechas y beatillo", p. 142. Todo ello le lleva a asumir una República liberal como punto de cambio para el país, aunque luego quedara desencantado, p. 157.

trabajo de investigación y docente.[233] Indudablemente, en una disciplina diferente como la Filosofía, encontramos entre el grupo de *Cruz y Raya* lo que Abellán llama el "epígono católico" de la *Escuela de Madrid* de Ortega y Gasset, aquella llamada a encontrar una solución a la crisis del idealismo moderno de entreguerras mediante la razón vital, en las personas de Xavier Zubiri y Julián Marías. Huelga señalar el enorme calado de una interpretación metafísica raciovitalista desde el que por entonces era un sacerdote y el que posteriormente fue un pensador español de primera línea.[234] Dentro de la teología, de hecho, los aires de renovación europeos, concretamente el origen del personalismo católico europeo, radicado en la ciudad de París y la revista *Esprit*, encontraron un eco entusiasta en dos juristas editores de *Cruz y Raya*, Alfredo Mendizábal y José María Semprún, a la sazón denominados como el Jacques Maritain y el Emanuel Mounier españoles, respectivamente.[235] En una línea bien parecida se movió el sacerdote Francisco Romero Otazo, que realizó un trabajo que tuvo enorme impacto en los años veinte madrileños acerca de la posibilidad de construir democracia desde el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, cosa que encontró acogida inmediata por parte de muchos de los personajes que luego formarán la revista.[236] En una labor periodística y de crítico literario, Antonio Marichalar hizo campaña constante por la europeización de la cultura española (lo que significaba, por tanto, ciencia y modernidad), entre los años 1923 y 1936 en la *Revista de Occidente*;[237] En el caso de un historiador en ciernes como José Antonio Maravall, podemos observar cómo su tarea intelectual consistió en historiar una España entendida como síntesis de lo romano y cristiano con lo musulmán, siguiendo la línea del Centro de Estudios Históricos y de Gómez Moreno, algo que ponía en tela de juicio el viejo relato tradicionalista, como tuvimos ocasión de ver en el primer capítulo; [238] en esta misma lógica tenemos también a Emilio García Gómez, en su caso mayor que Maravall, y ya en los treinta reputado catedrático en Granada y Madrid.[239] Incluso desde el campo de la música, alejado del traqueteo político o intelectual habitual, Manuel de Falla bregaba por lograr hacer música nacional que utilice el nivel y los lenguajes europeos, sacando la composición española del ostracismo pirenaico en el que había caído hasta Isaac Albéniz, referencia de aquel.[240]

---

[233] Mariano JIMÉNEZ CASADO: *Doctor Jiménez Díaz*… pp. 49-62, y José CAMÓN AZNAR: "Eusebio Oliver…

[234] José Luis ABELLÁN: *De la Gran*… pp. 282-307 y 324-341

[235] Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto: memorias…* p. 33. Esto no es óbice, por otro lado, para que Mendizábal nunca abandonase la referencia tradicional tomista, si bien dotándolo de un tono de renovación propio del tomismo europeo de aquel tiempo de entreguerras, algo no muy distinto a lo que el propio Maritain hizo desde su propia obra intelectual. Esto puede verse en sus tensiones contra la desaparición del iusnaturalismo en los estudios de derecho de Oviedo, donde tenía su cátedra, frente al nuevo derecho alemán, véase *Íbid.* p. 17-25

[236] *Íbid*. p. 19

[237] Domingo RÓDENAS DE MOYA, introducción y selección de textos en *Antonio Marichalar. Ensayos*… pp. XXIX-XXX

[238] Francisco ABAD: "Sobre Antonio Maravall… p. 267-269. Recuérdese a este respecto la brillante obra José ÁLVAREZ JUNCO: *Mater Dolorosa: la*…; sobre él puede encontrarse más en Jordi GRACIA: *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*. Barcelona, Anagrama, 2006

[239] María Jesús VIGUERA MOLINS: "Los estudios de Filología semítica. Filología árabe" en *La Facultad de Filosofía y Letras de Madrid en la Segunda República. Arquitectura y universidad en los años 30*. Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Ayuntamiento de Madrid, Fundación Cultural COAM-EA, Ediciones Arquitectura, 2008. Catálogo de la exposición, pp. 306-317

[240] Elena TORRES CLEMENTE: *Biografía de Manuel*… pp. 54-58

Dos personajes que formaron un tándem intelectual y de sociabilidad en Cantabria, Miguel Artigas y José María Cossío, compartían el mismo objetivo del último Marcelino Menéndez Pelayo: lograr un diálogo, una síntesis, entre la tradición y la modernidad, entre la España de las raíces católicas y la ilustrada. Ese era, en opinión de ambos, la única solución para el progreso y la convivencia en España, lo que en el fondo suponía abrirse a la ciencia europea y hacer ciencia desde el pensamiento tradicional hispano.[241] Así se expresaba Artigas en 1930 para la *Revista de Santander*, a colación de Fernando de los Ríos y Marcelino Menéndez Pelayo como representantes de los dos "montes" intelectuales españoles llamados a entenderse, como predicaba este:

> "… oír un diálogo entre D. Marcelino y D. Fernando. Es seguro que hubieran coincidido en todo, en casi todo… podremos diferir en los medios – ha escrito el maestro – pero en la aspiración estamos conformes. Hemos hablado mucho; nos hemos comprendido más y mejor. D. Fernando habita en la cumbre del otro monte del valle. No son dos montes; si ahondamos hallaremos la misma estructura geológica. Allá en el siglo XVIII un cataclismo subterráneo que venía de lejos partió lo que era un solo monte. Durante un siglo, avenidas y torrentes de pasiones han formado el valle y es preciso, urge, ahora un viaducto amplio y fuerte (…).
>
> (…) Una nueva ciudad de Dios, la ciudad de la Cultura, va alzándose, invisible a muchos ojos que no ven. El cuartel español de esta gran ciudad (Santander) tiene que descansar sobre ese sólido viaducto. Debajo quedará el valle pintoresco y croarán en sus baches las ranas de Babilonia".[242]

A veces, como no podía ser de otra manera, desde campos más conservadores, compañeros católicos les acusaban por su peligroso aperturismo. No podemos recoger todos los casos que debieron darse, pero valga el pasmoso caso del diario *El Debate*, que dirigió mordaces críticas a Manuel de Falla por utilizar un tono impropio y poco decoroso en su composición *El Corregidor y la molinera*.[243] En un nivel más personal, también costó incluso algunas amistades, como pudiera ser la división del viejo trío de amigos de San Sebastián: Eugenio Ímaz, Xavier Zubiri y Juan de Zaragüeta.[244]

---

[241] Jerónimo DE LA HOZ REGULES: *Miguel Artigas. De*… p. 83 y 96, también 160-162.

[242] Extraído de *Íbid.* p. 348. Tristemente las ranas de Babilonia terminaron croando sobre los restos destruidos del endeble viaducto. A este respecto, es interesante hacer notar que otro importante editor de *Cruz y Raya*, Manuel de Falla, desde su "exilio" granadino escribirá al propio de los Ríos, cuando ocupaba cartera en el gobierno de Azaña, recordando su vieja amistad mantenida en la ciudad andaluza y apelando a su conocida tolerancia y talante para interceder por los desmanes anticlericales que se producirán durante el primer bienio. Son intentos de estos católicos intelectuales por construir un lenguaje común entre ambos montes, si bien el final será indistintamente trágico. Elena TORRES CLEMENTE: *Biografía de Manuel*… pp. 160-189

[243] *Íbid* p. 88

[244] La progresiva brutalización de la política y urgencia política lleva a tomar posturas muy diferentes entre sí, siendo Ímaz el más revolucionario y Zaragüeta el más próximo al conservadurismo tradicional, estando Zubiri entre medias. La guerra y su exilio terminarán de destruir los vínculos. José Ángel ASCUNCE et al. (coord.): *Eugenio Ímaz: Hombre…*p. 25

***

En definitiva, hemos podido demostrar que la *crisis de la modernidad*, aquella sobrevenida entre 1919 y 1939, que tuvo tantas reverberaciones en la vida europea, y por ende también entre los intelectuales, fue enormemente sentida por estos. Tanto en sus textos como en su rol social y su participación política, la crisis movilizó en una dirección u otra a los escritores y pensadores del continente. Y esta tensión, esta experiencia, también resonó en Madrid, y por extensión en *Cruz y Raya*, como hemos podido ver. La clave de esta comunicación, del eco, no puede ser una coincidencia súbita, sino alguna relación tangible, rastreable, historiable. La explicación puede encontrarse en esas *redes transnacionales urbanas*, es decir, en una *sociabilidad intelectual urbana* que conecta nodalmente unas urbes y otras. A continuación, mostraremos que las ciudades, y específicamente Madrid, participó plenamente de tales conexiones, de tales lenguajes sociales y mentales propios de aquellos intelectuales. Reconstruir aquel Madrid moderno, en sus espacios y lugares de sociabilidad intelectual, así como mostrar la presencia en él de los miembros de *Cruz y Raya*, será la tarea de las siguientes páginas.

# UNOS LUGARES COMPARTIDOS: EL MADRID MODERNO

## Introducción

Nuestro foco de interés ahora se centra en la relación entre la ciudad y la sociabilidad de los intelectuales, es decir, la experiencia que desarrollaron sobre la ciudad en medio de la crisis de entreguerras. Este será el lugar en el que se encontraban, escribían y pensaban, y desde allí se hacían escuchar en otras urbes, tejiendo una *red transnacional*. De esta manera, bosquejaremos la vivencia general de los intelectuales con la nueva urbe, la nueva metrópoli de masas, nacida al calor del fin de la primera contienda mundial, preguntándonos, en definitiva, cómo era aquella sociabilidad intelectual, y si tenía lugares propios, así como si la nueva masa pudo suponer algún cambio significativo. Definido ese marco, podremos analizar posteriormente, con mayor detalle, si la realidad madrileña previa a la guerra del 36 reflejó este fenómeno, esto es, si Madrid también se transformó en una metrópoli de masas, y si los intelectuales de la capital mantuvieron una sociabilidad típicamente intelectual en medio de los cambios y transformaciones, y qué respuesta pudieron dar ante todo esto. Todo ello, lógicamente, con la atención centrada en la experiencia particular de los miembros de *Cruz y Raya* en aquel Madrid, de manera que podamos dilucidar si compartieron o no los problemas, anhelos y tensiones de los intelectuales europeos y madrileños, si su mismo proyecto editorial pudo estar definido por esa misma condición.

En este punto, no obstante, se hace conveniente justificar por qué la ciudad. Por qué en una historia de intelectuales de entreguerras es necesario hablar del contexto urbano. Evidentemente, si lo hacemos es porque estamos persuadidos de la enorme significación histórica que pudo tener semejante contexto vital, semejante condición de habitantes de ciudad, para los intelectuales y, por extensión, para la formación de un proyecto como *Cruz y Raya*. En definitiva, se trata de volver al presupuesto de Maurice Agulhon sobre la sociabilidad, y reflexionar sobre el hecho de que esta se producía, como aquella sociabilidad de los círculos burgueses decimonónicos, en la ciudad. Leif Jerram, recientemente, ha reclamado volver a pensar historiográficamente la materialidad y el espacio como categoría empírica, tras unos años en los que ciertos excesos del "giro cultural" han llevado a obviarla, a centrarse en el texto como semiótica fundamental de la vida de los individuos. Así, es necesario, advierte, volver a "mapear" el día a día de las gentes, reconstruir los espacios en los que se movían, los lugares en los que se encontraban.[245] En una línea similar, como dijimos, se ha pronunciado Katrina Navickas, proponiendo recuperar el concepto de "lugar" para referirse a la realidad espacial material concreta, con lógicas, usos e historia rastreables.[246] En suma, se trata de comprender que para la vida y el proyecto de *Cruz y Raya* es menester reconstruir los lugares en los que tomaban una taza de café y departían sobre literatura o política, las aulas y los pasillos donde estudiaban y enseñaban, así como las calles y avenidas que pateaban diariamente; pues era, finalmente, en esos lugares donde se encontraban y enfrentaban, donde dotaban

[245] Leif JERRAM: "Space: a useless category for historical analysis? *History and theory* 52, octubre 2013, Wesleyan University, pp. 400-413
[246] Katrina NAVICKAS: *Why I am…*

de significado a su mundo y reconocían la lógica de su tiempo, o eso pretendían. La ciudad moderna, así, era esa materialidad circundante, ese contexto clave de la sociabilidad de los intelectuales, la condición de posibilidad de sus cafeterías, salas de conferencias, residencias y redacciones de periódico o prensa. Ciudad vivida, experimentada, en medio de unos cambios enormemente profundos por el paso de la ciudad decimonónica a la metrópoli moderna, y Madrid no quedó al margen, ni nuestros protagonistas. Esta experiencia urbana, sin duda, transformaba pautas de comportamiento, formas de entender la sociabilidad y la vida, como reclama Patrick Joyce para la ciudad liberal.[247]

No estudiarla, por ende, arrancaría buena parte de la comprensión del sentido que tuvo *Cruz y Raya* como revista madrileña de intelectuales emplazados en la capital, restando inteligibilidad al *contexto* del *texto*, dejando en una situación de incógnita cómo es que se formó tal grupo, por qué y dónde se conocieron, y qué motivaciones podían tener para fundar, de entre todas las posibilidades para renovar el catolicismo español, una revista de corte netamente intelectual, con un público lector difícilmente no intelectual. Asimismo, quedaría oscurecida la posibilidad de comprender cómo fue posible que fueran tantos y tan heterogéneos los colaboradores que participaron en sus páginas, o cómo llegaron a conocer las grandes corrientes intelectuales y políticas de la Europa de su tiempo. Solo una reconstrucción de su sociabilidad y sus redes permiten tal desencriptación, y esta solo es posible pensando la ciudad de Madrid. Un buen botón de muestra se encuentra en la propia experiencia de la sociabilidad urbana de sus homólogos europeos, que sufrirán en el contexto de entreguerras el paso de un modelo de ciudad a otra, con todo lo que podía suponer para su misma condición de intelectual. Un breve repaso de la misma, a continuación, marcará el contorno de lo que estudiaremos para la propia ciudad de Madrid de aquellos años.

[247] Patrick JOYCE: *The Rule of Freedom: Liberalism and the Modern City*, Londres, Verso, 2003

## *La sociabilidad de los intelectuales europeos: la vieja esfera pública ante la nueva ciudad de masas*

Existen dos características claramente definidas en la cultura intelectual urbana durante el periodo de entreguerras. Por un lado, la enorme tensión habida en la *crisis de la modernidad*, acaecida tras la Gran Guerra, que obligó a un firme posicionamiento de unos y otros ante la disolución de un mundo percibido como armonioso y racional. Pero, al mismo tiempo, esto tuvo un correlato en la crisis de la *vieja sociabilidad intelectual decimonónica*, que se vió navegando entre las procelosas aguas de la sociedad urbana de consumo de masas, y las cafeterías, tertulias, medios de comunicación e instituciones académicas oficiales se encontraron en rápido proceso de cambio, cuando no de disolución. Este último fenómeno afectó, qué duda cabe, a lo qué se escribió, por quién, y por qué, en medio de un contexto tan característico como el habido entre las dos guerras mundiales. Así lo expresan con enorme firmeza, por ejemplo, Allan Janik y Stephen Toulmin, quienes en su trabajo sobre Ludwig Wittgenstein declaran inicialmente que su reinterpretación del famoso *Tractatus logico-philosophicus* ha sido posible porque al autor austriaco solo se le puede entender en profundidad desde su condición de vienés, con todo lo que ello implicaba a nivel de pensamiento y lenguaje. Así, prosiguen, la historia intelectual no puede concebir el contexto urbano y social inmediato del autor como si fuera un mero peaje al inicio del trabajo, sino que tal condición modifica los significados del texto.[248] Algo que con maestría mostraría Schorske en su *Viena fin de siglo* años después.[249]

Partiendo de esta premisa, exploremos cómo se modificaron los lugares de sociabilidad intelectual, sus instituciones de encuentro formales o informales, en medio del proceso de modernización urbana. Lo característico de este proceso histórico es que se sumó a esa otra crisis que hemos visto previamente, como si los textos y los contextos se explicasen recíprocamente. Esto último puede quedar bien caracterizado por el colapso de aquello que llamó Jurgen Habermas *esfera pública*, que atiende al ideal burgués de una cultura y una política gobernada desde la razón moderna por medio de élites liberales universitarias, intelectuales, y por medio de unos lugares de encuentro urbanos típicamente burgueses, como los *coffee houses* o los *clubs*, donde reinaban las buenas formas y la palabra, y en la que habitualmente se encontraba y conocía una minoría selecta.[250] Este modelo, nacido en el XVIII y triunfador en el XIX con la revolución moderna, que bien recuerda al éxito de los círculos burgueses que estudió Agulhon,[251] colapsó con la experiencia de la nueva ciudad de *masas*, en la que el desbordamiento demográfico pareció invadir los espacios antes reservados a las élites; otros discursos y productos de consumo compitieron con los viejos hombres de cultura, y nuevas prácticas

[248] Allan JANIK y Stephen TOULMIN: *La Viena de…*pp. 13-37
[249] Karl E. SCHORSKE: *La Viena de…*
[250] Jürgen HABERMAS: *The structural transformation of the public sphere, an inquiry into a category of bourgeois society*. Oxford, Polity Press, 1989; un buen comentario historiográfico puede encontrarse en Geoff ELEY: "Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century" en Craig CALHOUN et al. (coord.): *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1992, pp. 289-340; también puede verse una exposición similar en términos de sociedad cultural idealizada en torno al discurso racional en Carlos ALTAMIRANO: "Intelectuales" en Carlos ALTAMIRANO et al. (coord.): *Términos críticos de la sociología de la cultura.* Buenos Aires, Paidós, 2002, pp. 148-157
[251] Maurice AGULHON: *El círculo burgués...*

de ocio y cultura urbana desplazaron o transformaron los viejos *lugares* de los intelectuales. En buena medida, estos sintieron que el "hombre-masa" había llegado para imponer su mediocridad cultural.[252] Y su correlato material y social bien pudo ser la sustitución de las cafeterías, ateneos o las tertulias por los *pubs*, cervecerías, *nightclubs, american bars, music-halls*, etc., con sus largas barras para rápido consumo y su estridente *jazz*, ávidos de atraer a un nuevo público joven para cantar y bailar; una combinación, en definitiva, capaz de espantar a la vieja clientela intelectual que solo deseaba pasar horas en torno a un café charlando sobre cualquier cosa.[253] El siempre polémico Gilbert K. Chesterton, por aquellos años, lanzó un mordaz ataque contra la nueva ciudad y su sociabilidad, como espacio impersonal que destruía el viejo sentido comunitario:

> "Cuando Londres era más pequeño, y sus barrios más reducidos y familiares, el club era lo que es todavía en los pueblos, lo opuesto de lo que es ahora en las grandes ciudades. Se consideraba entonces como un lugar en donde una persona podía ser sociable. Ahora el club se valora como el lugar en donde puede uno ser insociable. Cuanto más grande y elaborada es nuestra civilización tanto más deja de ser el club un lugar donde uno puede tener un argumento ruidoso, y se convierte en un lugar en donde uno puede comer a solas, por su cuenta, sin que nadie le moleste. El objetivo es que se sienta cómodo, y hacer a un hombre cómodo es hacerle todo lo opuesto a sociable. La sociabilidad, como todas las cosas buenas, está llena de incomodidades, peligros y renuncias. El club tiende a producir la más degradante de todas las combinaciones, el anacoreta de lujo, el hombre que combina la indulgencia voluptuosa de Lúculo con la soledad insana de Simeón el Estilita."[254]

Otra observadora de aquel tiempo, Hannah Arendt, escribiría años después, en 1949, tras el desastre totalitario, que la irrupción de la masa en la ciudad supuso la destrucción de la "trama social"; manifestaba la paradoja de tener urbes hiperpobladas de individuos aislados y anónimos, presa fácil de la propaganda. La sociedad decimonónica, con sus clases y sus comunidades, había muerto, y el fruto era una masa enfebrecida por proyectos delirantes y mesiánicos para silenciar su soledad, que trituraron la esfera pública.[255] George Steiner, uno de los mayores especialistas sobre la cultura intelectual de los siglos XIX y XX lo expresaba de la siguiente manera:

> "La ciudad moderna, lo que un poeta posterior iba a llamar la *ville tentaculaire*, la megalópolis cuya incontrolable división celular y su expansión amenazan con ahogar buena parte de nuestras vidas. De ahí que se defina un nuevo e importante conflicto, el conflicto entre el individuo y el mar de cemento que en cualquier momento puede

[252] A este respecto, el ensayo de la época más elocuente es el de José ORTEGA Y GASSET: *La rebelión de las masas.* Madrid, Alianza Editorial, 2014, originalmente publicado en 1929

[253] José-Carlos MAINER: *Años de vísperas. La vida de la cultura en España (1931-1939)*. Madrid, Espasa Calpe, 2006, pp. 49-50

[254] Extraído de G. K. CHESTERTON: *La mujer y la familia*. Selección y notas a cargo de José María Ayllón. Barcelona, Styria, 2006

[255] Todo ello lo propone en un largo ensayo sobre las causas del totalitarismo, véase Hannah ARENDT: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2006

> asfixiarlo. El infierno urbano, con sus hordas de habitantes sin rostros (…) A veces la metrópolis es una jungla (…). Un hombre debe dejar su marca en la inmensidad indiferente de la ciudad pues de otro modo quedará excluido y reducido a esos harapos flotantes que obsesionaban a Baudelaire. En su invento de Rastignac, que contempla desde lo alto a París y desafía la ciudad a mortal combate. (...).
>
> La conjunción de un extremado dinamismo económico y técnico con una gran medida de inmovilidad social impuesta (conjunción de la que estaba constituido un siglo de civilización burguesa y liberal) representaba una mezcla explosiva. Esa mezcla provocó en la vida artística e intelectual ciertas respuestas específicas que en última instancia eran destructoras (…).
>
> Llevamos buena parte de nuestras vidas en medio de los amenazantes empellones de la multitud. Enormes presiones de cantidades de seres se oponen a nuestras necesidades de espacio, de intimidad personal. El resultado es un contradictorio impulso para cobrar "espacios libres". Por un lado, está la palpable masa de la vida uniforme, la inmensidad de la ciudad y de la playa donde las muchedumbres se apiñan como insectos, y esto rebaja el sentido de dignidad individual, devalúa el misterio de la presencia irremplazable. Por otro lado, como nuestra propia identidad se ve amenazada por la masa de lo anónimo, padecemos destructivos espasmos y experimentamos la ciega necesidad de ponernos a nuestras anchas y hacernos sitio."[256]

Evidentemente, esta transición de sociabilidad, este colapso de la *esfera pública* que proponía Habermas, tardó décadas en producirse definitivamente en Europa, pero el punto de inflexión es, precisamente, el tiempo de entreguerras. Es decir, el momento de terciarización de la economía urbana y la aparición de la sociedad de consumo de masas. Esto, que se produjo en la Europa occidental, afectando directamente a toda la red de intelectuales, tuvo su correlato en Madrid, como veremos después.[257]

¿Cómo era la sociabilidad intelectual que puso en jaque la ciudad moderna de masas? Es ahora lo que convendría analizar, para comprobar posteriormente si se produjo una fenomenología similar para los intelectuales madrileños.

Lo primero que cabe indicar es que, aunque los trabajos que se acaban de citar suelen mencionar la importancia de las redes intelectuales y su sociabilidad, rara vez se estudian con alguna profundidad, dedicando la mayor parte del estudio al análisis de los discursos. Al tiempo, sin embargo, se señala que tales redes existían, y que en buena medida los intelectuales al escribir se tenían muy en cuenta entre sí, incluso a menudo siendo el escrito la suma de reflexiones y debates habidos previamente en alguna cafetería, tertulia o encuentro académico.[258] Incluso, no solo se produce un encuentro en

---

[256] George STEINER: *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*. Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 36-37 y 73

[257] En medio de la *crisis de la modernidad* y el surgimiento de la sociedad de masas, la imagen de una ciudad gobernada por intelectuales en torno a la universidad y la cafetería seguía ejerciendo un poderoso efecto en muchos intelectuales de entreguerras, fuera como nostalgia o como lucha por recuperar el ideal. Zygmunt BAUMAN: *Legisladores e intérpretes: sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1997. P. 37-ss

[258] Viena, de hecho, es descrita como una ciudad muy próxima entre sí, donde casi todos los pensadores se conocen entre sí y coinciden multitud de veces, sin lo cual es incomprensible su producción intelectual. Allan JANIK y Stephen TOULMIN: *La Viena de…* pp. 110-149

la ciudad entre nacionales, sino que las grandes urbes se convierten en un espacio donde se establecen redes internacionales, siendo así ocasión para un diálogo entre escritores de muy diversas procedencias europeas, o extraeuropeas. Berlín, en este sentido, supuso una apertura de la cultura alemana al resto del continente, generando una vida intelectual cosmopolita.[259] El caso de Wittgenstein viajando a Gran Bretaña para trabajar con Bertrand Russell es también ilustrativo del funcionamiento y trascendencia de estas redes. Ahora bien, si existe un ejemplo de cosmopolitismo a nivel cultura es París que, como bien recompuso Ernst Hemingway en *París era una fiesta*,[260] la capital francesa estaba atestada de escritores y prometedores talentos que acudían a sus cafeterías y plazas para darse a conocer y triunfar en el mundo de las letras, como el propio Hemingway.[261] Estas redes, en definitiva, explican que la textura del pensamiento europeo tenga enormes similitudes, y pone a las ciudades modernas a la altura de los tiempos. Veremos posteriormente cómo esto tiene una importancia decisiva para la madrileña *Cruz y Raya*, que buscará la relación estrecha con católicos renovadores del entorno europeo, fundamentalmente francés, siendo impensable la empresa española sin la referencia exterior: quizás, buena parte de su rareza y excepcionalidad dentro del panorama católico nacional devenga de su participación en redes con terminaciones nerviosas en Francia, importando e integrando en Madrid lo que está sucediendo fuera de nuestras fronteras.

La cuestión, pues, sería desentrañar en qué consistían esas relaciones, o mejor, dónde y cómo se producían, partiendo de lo dicho previamente: rara vez se hace otra cosa que mencionar de pasada estos espacios de sociabilidad por parte de la historiografía. Nos encontramos, en términos generales, dos tipos de espacios: los *informales* y los *formales*. Los informales presentan siempre una dificultad mayor, tal y como veíamos en la introducción metodológica, dado que no dejan rastro documental al historiador, a excepción de desperdigadas memorias o comentarios sueltos en la prensa.[262] No obstante, en todos los trabajos sobre cultura intelectual de estos años se mencionan repetidas veces: es el entorno de la reunión no institucional, espontánea, más o menos horizontal, de diversos escritores y pensadores que deciden sentarse juntos a charlar en torno a una mesa. En cambio, los formales dejan un rastro en las fuentes más importante, si bien todavía precario, porque si los archivos no han sido perdidos, se recopila la información de quiénes y cuándo sostuvieron algún acto institucional o académico, que es el caso que nos ocupa. Aunque normalmente el contenido del mismo no suele archivarse, al menos nos ofrece la definición de los contornos en los que se produce el acto de socialización. Nos referimos a universidades, academias, asociaciones científicas, etc.

[259] Peter Gay, Peter GAY: *La cultura de*…pp. 21-37

[260] Ernst HEMINGWAY: *París era una fiesta*. Barcelona, Seix Barral, 1983. Para el caso parisino, puede verse J. SEIGEL: *Bohemian Paris: culture, politics, and the boundaires of the bourgeois life, 1830-1930*. Michigan University, Viking, 1986

[261] Llegado como periodista a París, relata en esta novela autobiográfica cómo su pretensión real era triunfar con una buena novela y abandonar las tareas periodísticas.

[262] Esta dificultad la expresa con claridad Quentin Bell a la hora de historiar el grupo de Bloomsbury: horas y horas de vida compartida sin documentar, más allá de quiénes solían ir y cuánto tiempo se vieron. Rescatar su historia es verdaderamente difícil, y obliga al investigador a conjeturar casi todo el tiempo. Quentin BELL: *El grupo de…*pp. 1-21

La poca atención que ha recibido la esfera informal nos obliga a reconstruir, sucintamente, sus espacios o lugares, normalmente pasados por alto. Y es que, paradójicamente, aún conservaban un peso incuestionable por estos años. En este ámbito de informalidad, sin duda, destacaba entre los escritores y pensadores de estos años de entreguerras el sugerente protagonismo de la cafetería como lugar de encuentro. Es más, la cafetería se convirtió (ya lo era antes de la Gran Guerra), en el sitio para hablar, debatir, conocer y darse a conocer, en toda la Europa occidental. Tal era su reconocida importancia a nivel social, que Jürgen Habermas llega a afirmar que se trataba del ámbito social donde se forjó el espacio público y desde el que se construyó, en consecuencia la modernidad.[263] Posteriormente, Alejandro Quiroga acuñó el concepto de lo "semipúblico" para referirse a las instituciones privadas que intervienen en la *esfera pública*, donde, podríamos proponer, podían situarse inequívocamente las cafeterías, pues se tratan de lugares, negocios, privados, pero en cuyo seno se producía buena parte de los debates públicos.[264] Piénsese a este respecto en el papel que jugaron los clubes y los cafés en la misma Revolución Francesa, por ejemplo. En cualquier caso, lo que se antoja evidente es que estos lugares informales tuvieron una fuerte repercusión social y cultural en Europa desde el siglo XVII, especialmente en el mundo anglosajón, alemán y latino, perdiendo cierta fuerza en el siglo XIX en el norte, pero manteniéndola indiscutiblemente en Francia, Italia y España.[265] Y, sin embargo, poco se ha trabajado porque se sigue dando por supuesto su naturaleza y funcionamiento.[266]

El sentido moderno de la cafetería, que como vemos, es previo al siglo XX pero que pervivió hasta entonces en ciertos ámbitos de sociabilidad y entre las ciudades estudiadas, consistía en ser un puente entre la esfera privada (familia y relaciones de amistad, la "trama social" de Arendt) y la pública (asuntos de estado), pues permitía la conversación íntima sobre asuntos públicos, según Habermas. Es un lugar donde con facilidad se hablaba de política, economía, o vida cotidiana al mismo tiempo, y en el que, a su vez, se difuminaron las jerarquías sociales para permitir una discusión o intercambio de ideas puro, dando la victoria a aquel que fuera superior dialécticamente, democratizando de alguna manera los debates habidos al calor de la humeante bebida. Además, permitió la extensión de la esfera pública, pues era el espacio donde se leía en voz alta el periódico o se comentaban a viva voz los sucesos y noticias, siendo así lugar de socialización política, en una sociedad donde el alfabetismo y el acceso a prensa no eran habituales.[267] Otros autores, como Haine, destacan tres características de las cafeterías a la hora de establecer relaciones sociales que perviven hasta el siglo XX en Francia: en primer lugar, la libertad de elección, pues no había obligación alguna ni de asistir ni de compartir mesa o café con nadie; en segundo lugar, autonomía, es decir, el derecho a no ser interrumpido por nadie ajeno a la conversación establecida entre varios asistentes previamente; finalmente, tolerancia, pues lo dicho abruptamente durante un debate se consideraba como dentro de un contexto específico, reduciendo la gravedad que

[263] Jürgen HABERMAS: *The structural transformation…*.
[264] Alejandro QUIROGA: "La nacionalización en España. Una propuesta teórica", *Ayer*, 2003, pp. 17-38
[265] E. LAURIER, A. WHITE y K. BUCKNER: "An etnography of a neigbourhood café: informality, table arrangements and background noise" *Journal of Mundane behaviour*, vol. 2, 2001, p. 197
[266] *Íbid.* p. 202. Posteriormente tendremos ocasión de citar los pocos pero excelentes trabajos que sí se han escrito al respecto.
[267] Ciertamente esta última situación describe una realidad previa al siglo XX: ya para el pasado siglo las cafeterías habían perdido este sentido que tuvieron en el inicio de la modernidad.

pudiera tener en otro espacio. Por tanto, prosigue Haine, es un espacio informal, liberal, donde existen pocas normas internas que se deben respetar.[268]

Así las cosas, los cafés tenían su propia idiosincrasia, si bien es cierto que las costumbres podían variar entre un país y otro. Desde luego, la reserva de las mesas más importantes o significativas, o el ser considerado un habitual, entre otras cosas, conformaban el traqueteo social de estos espacios.[269] Nuevamente traemos a colación al escritor que con mayor agudeza describió los emblemáticos cafés parisinos de entreguerras, Hemingway. Su novela reconstruye a partir de sus propios recuerdos el paisaje intelectual de los cafés parisinos, lugar de sociabilidad fundamental en la ciudad del Sena. Merece enormemente la pena, por tanto, traer a colación algunos pasajes representativos que podrían ser aplicables al mundo latino en general. Así, después de describir algún café de mala muerte, nos ofrece una mirada más amable sobre el café de Saint-Michel, en el que nos refleja esa dimensión de trabajo cotidiano y constante del escritor en el café, incluso en solitario:

> "Era un café simpático, caliente y limpio y amable, y colgué mi vieja gabardina a secar en la percha y puse el fatigado sombrero en la rejilla de encima de la banqueta, y pedí un café con leche. El camarero me lo trajo, me saqué del bolsillo de la chaqueta una libreta y un lápiz y me puse a escribir. Estaba escribiendo un cuento que pasaba allá en Michigan, y como el día era crudo y frío y resoplante, un día así hizo en mi cuento (…) Pero en mi cuento los amigos bebían unas copas y me entró sed y pedí un ron Saint James. Sabía a maravilla con aquel frío y seguí escribiendo, sintiéndome muy bien y sintiendo que el buen ron de la Martinica me corría, cálido, por el cuerpo y por el espíritu.
>
> Una chica entró en el café y se sentó sola a la mesa junto a la ventana. Era muy linda, de cara fresca como una moneda recién acuñada (…) Ojalá pudiera meterla en mi cuento, o meterla en alguna parte, pero se había situado como para vigilar la calle y la puerta, o sea que esperaba a alguien. De modo que seguí escribiendo.
>
> El cuento se estaba escribiendo solo y trabajo me daba seguirle el paso. Pedí otro ron Saint James y solo por la muchacha levantaba los ojos, o aprovechaba para mirarla cada vez que afilaba el lápiz con un sacapuntas y las virutas caían rizándose en el platillo de mi copa.
>
> Luego otra vez a escribir, y me metí tan adentro en el cuento que allí me perdí. Ya lo escribía yo y no se escribía solo, y no levanté los ojos ni supe la hora ni guardé ni noción del lugar ni pedí otro ron Saint James (…) Leí el último párrafo y luego levanté los ojos y busqué a la chica y se había marchado. Por lo menos que esté con un hombre que valga la pena, pensé. Pero me dio tristeza."[270]

Vemos, por tanto, esa cotidianeidad del escritor que trabajaba mejor en un café que en su casa, donde aprovechaba para, si surgía la oportunidad, encontrarse con otros. El propio Hemingway llega a advertir que en París tenía localizado *su café*, al que bajaba

[268] Scott W. HAINE: *The world of the Paris café, sociability among the french working class, 1789-1914*. Londres, John Hopkins University Press, 1996.
[269] E. LAURIER, A. WHITE y K. BUCKNER: "An etnography of…pp. 204-221
[270] Ernst HEMINGWAY: *París era una…*pp. 15-18

todas las mañanas para trabajar.[271] Pero las cafeterías no solo servían para escribir, como decíamos antes, sino para encontrarse y debatir. Todo el relato de Hemingway está trufado de encuentros en cafeterías con escritores y poetas, adonde se iba premeditadamente para sostener una conversación; pero incluso, nos dirá, era habitual pasear a la orilla del Sena en busca de terrazas de cafeterías donde pudiera encontrarse un amigo o conocido al que abordar y con el que acto seguido compartir café. De manera que eran lugares para ver y ser vistos, y donde la jerarquía entre escritores funcionaba de manera implícita, distinguiendo a los autores reputados y los advenedizos. Así también funcionaba para Madrid, como recordaba Josep Pla en la posguerra para el Madrid previo al 36:

> "Madrid es una ciudad de tertulias (…) formada por unos señores (siempre los mismos), que toman café juntos, con aire de pasmarotes en derredor de una mesa, (…) y la tertulia líquida, fluida o fluvial, que comienza en un momento determinado y en un lugar determinado con la llegada a ese lugar de un señor o señores determinados y después se nutre de las personas que se van sumando y pasan por ella."[272]

En fin, las cafeterías todavía conservaban, especialmente en el mundo latino, una fuerza enorme de sociabilidad, y fueron un lugar muy propio de los intelectuales. En el caso madrileño, veremos, no será en absoluto distinto. Pero no solo eran cafeterías, sino que la nueva condición de las urbes modernas y el ocio de masas ofrecían espacios originales para el encuentro social, y otros tradicionales. En cuanto a los últimos, destacan las tertulias sostenidas en casa de un particular,[273] como el caso del grupo de Bloomsbury, cuyo nombre sencillamente proviene del domicilio cercano al British Museum, y que fijaron durante muchos años una serie de reuniones mensuales informales, donde la charla jovial y desenfadada se combinaba con debates y polémicas literarias o, rara vez, políticas.[274]

Una versión a medio camino entre lo nuevo y lo viejo, entre lo formal y lo informal, serían los clubes y círculos, vinculados a una cafetería, bar, o institución como la universidad. Siguiendo con el caso del estudio de Bell, buena parte de los participantes del grupo de Bloomsbury provienen del anterior Memoir Club, de 1913, salido de estudiantes universitarios del Trinity College de Cambridge. A medida que fueron terminando sus carreras universitarias, resituaron su espacio en el domicilio londinense, ampliando el círculo a su vez.[275] Encontramos asociaciones y grupos culturales más o menos definidos en Berlín y Viena, como puede ser, en el primer caso, la Bauhaus y Gropius; en el segundo, el grupo del café Griensteidl y la *Jung Wien* o la *Secesión.*[276]

---

[271] *Íbid.* p. 90

[272] Extraído de Antonio BONET: *Los cafés históricos*. Madrid, Cátedra, 2012, p. 254

[273] Espacio de socialización antiguo, desde luego, que recuerda los encuentros nobiliarios antes de la Revolución Francesa, si bien es cierto que introducen cambios muy relevantes. Esto lo explicaba hace muchos años Maurice Agulhon en el trabajo sobre sociabilidad burguesa, Maurice AGULHON: *El círculo burgués…*

[274] Quentin BELL: *El grupo de…*p. 38

[275] *Íbid.* pp. 1-21

[276] Peter Gay, Peter GAY: *La cultura de*… p. 111 y ss.; De manera puntual y fragmentaria se habla de ello en el citado trabajo de Allan JANIK y Stephen TOULMIN: *La Viena de…*; Más profundamente escribe sobre este particular Schorske, Karl E. SCHORSKE: *La Viena de…*pp. 29-49 y 207-346.

Eran lugares de sociabilidad y encuentro entre intelectuales y artistas que se formaban por afinidad de estilo o sensibilidad: de alguna manera, eran intentos de agrupar a personas de la cultura que buscaban hacerse un hueco en un atestado mercado mediante la asociación, además de encontrar inspiración mutua en la conversación e intercambio de trabajo. Normalmente conformadas por jóvenes recién salidos de la universidad, nos dan buena cuenta de la vitalidad cultural de estos años en Europa.

Toda esta sociabilidad informal de los intelectuales hará por sobrevivir en el nuevo ambiente urbano de las metrópolis de consumo de masas, con avenidas y vías anchas llenas de vida y actividad trufadas con cafeterías de nuevo corte; al tiempo, nacían cines, nuevos teatros y espectáculos, bares, *pubs*, *music-halls*, etc., ofreciendo nuevas oportunidades, pero transformando indefectiblemente la sociabilidad intelectual. Es la nueva urbe que nace con el *Ringstrasse* en Viena o la Gran Vía madrileña, entre otros. La clave de esta transformación, en sintonía con el cambio general de las urbes modernas, consistirá en que aquellos lugares, definidos por una historia y una identidad material y social, se convierten, en opinión de Marc Augé, en *no-lugares*, en espacios anónimos de consumo rápido y paso, en contra del encuentro social.[277] Así, al café tradicional, lleno de la habitual clientela que pasaba la tarde entera con pocas consumiciones, y que vinculaba sus tertulias a sus cómodos sillones, le sucede el café moderno, el bar o el *pub*, de corte estadounidense, abarrotado diariamente de nueva clientela que busca conversación rápida, música y, en algunos casos, baile. Para bien o para mal, esta realidad fue orillando las tertulias y grupos literarios cafeteros, y marcó el ocaso material de ese otro declinar social de los intelectuales en ese tiempo de entreguerras. Así lo percibía Corpus Barga, un colaborador de *Cruz y Raya*, quien entre el 14 y la proclamación de la República estuvo fuera de Madrid y, a su vuelta, percibió un indisimulable declinar de los viejos cafés de tertulia:

> "Porque ciertamente el café puro… el café en su sentido cultural, va desapareciendo de Madrid, donde ya los cafés nuevos son a la alemana, con más aire de cervecería o restaurante que de café y donde, hay que reconocerlo, empezaba a ir ya la gente con el bajo y el principal propósito de beber y comer (…) La época madrileña del café está ya sin duda en decadencia (…) Puedan estar los cafés cerrados dos semanas en Madrid sin que pase nada. En la buena época se hubiera producido una revolución."[278]

***

De manera que, a la tensión política y cultural que suponía la *crisis de la modernidad*, en un nivel discursivo, había que sumar la amenaza que suponía, en términos espaciales, sociales y materiales, la masa y el consumismo de la metrópolis moderna. El

[277] Marc AUGÉ: *No-lugares: espacios del anonimato. Antropología sobre la modernidad*. Barcelona, Gedisa, 2004
[278] Antonio BONET: *Los cafés históricos...* p. 253

colapso de la *esfera pública* decimonónica. Sin embargo, todavía para aquellos años de entreguerras se mantuvieron los intelectuales presentes en la ciudad, en sus lugares habituales, y en otros nuevos, tratando de mantener su pretendido rol social. Ahora nos ocupa estudiar si la historiografía ha encontrado similitudes en los problemas y soluciones que se están produciendo en España, y más concretamente en Madrid, en estos años de entreguerras. Esto permitiría resignificar todo este proceso en la España previa a la Guerra Civil, mostrando la conexión que existía entre nuestros intelectuales y sus problemas y respuestas con los europeos: probatura de la *red transnacional intelectual* que se tejió en el final de la modernidad. Así, reconstruiremos el contexto clave, que es la *nueva ciudad de masas moderna* en que se convirtió *Madrid* por estos años; asimismo, recorreremos sus lugares fundamentales de *sociabilidad*, insertados en las entrañas de la capital. Y en todo ello, como hilo conductor, la *vida personal* de buena parte de nuestros protagonistas, que encarnaron todo este proceso histórico en sus biografías, y dotarán de sentido este esfuerzo para poder explicar *Cruz y Raya*, su génesis, desarrollo y abrupta muerte entre los primeros disparos de la contienda civil en julio de 1936.

## *El Madrid moderno de los intelectuales de Cruz y Raya*

Aterrizamos ahora en medio de una ciudad moderna, el Madrid de entreguerras. Como veremos, los espacios de sociabilidad y las redes intelectuales que se generaron en su interior tuvieron como epicentro la capital española, siendo así condición de posibilidad para la vida intelectual, y para la conexión de los pensadores madrileños con el resto de Europa. Madrid integra a sus intelectuales en la *red transnacional* precisamente porque su modernidad urbana lo permite, tanto a nivel logístico como a nivel de experiencia urbana. Efectivamente, la capital se encontraba por esos años en el abandono de su condición de ciudad de oficios, heredera del Antiguo Régimen, para incorporarse a la modernidad urbana europea, y por ello ofrece un haz de cambios, oportunidades y tensiones similares a los intelectuales de *Cruz y Raya*.

### Un punto de arranque: modernidad urbana y modernización

Antes de aproximarnos a la descripción de ese Madrid cambiante, es necesario realizar algunas prevenciones importantes para poder acotar y comprender con mayor precisión qué es eso de *modernidad urbana*, y en qué medida pudo afectar a la vida de los intelectuales que experimentaron semejante realidad. No pretendemos tanto analizar las transformaciones económicas, sociales y culturales con detalle, como explicitar las líneas fundamentales que la historiografía actual marca para trabajar este fenómeno urbano europeo, evitando así toda forma de sobredimensionamiento o desprecio del papel que una ciudad moderna de entreguerras tenía en la vida de sus habitantes, y así poder describir con mayor densidad el contexto vital en el que se encontraban los protagonistas de *Cruz y Raya* cuando crearon la revista.

En primer lugar, cabría señalar que lo que llamamos *modernidad urbana* es un fenómeno histórico *transnacional*, global, a nivel europeo e incluso occidental. Esto es muy relevante para el estudio del Madrid moderno, porque a menudo se olvida que resulta ininteligible esta ciudad sin atender a la realidad europea, y es menester no perder de vista que buena parte de las fórmulas, soluciones y conflictos respondían a un proceso de transformación europeo, o si se prefiere, a una problemática común dentro de la cual cada ciudad ofreció su propia respuesta. Lo históricamente significativo para Madrid es que se insertó en esa nueva condición que llamamos "moderna" a inicios de siglo XX, y por tanto un relato localista sería del todo inapropiado.[279] De esta manera a la hora de exponer

[279] Así se ha reclamado en trabajos como Rubén PALLOL: "Deudas pendientes de la historia urbana en España" en *Ayer*, 107, 2017 (3), 287-302. Obsérvese también la obra de Paul M. Hohenberg y Lynn Hollen, donde se desarrollan dos modelos clave para proponer cómo la urbanización europea es incomprensible en términos localistas, dada la estrechísima vinculación entre ciudades a nivel económico, social, demográfico, etc: *Central Place System* y *Network System*. Si bien ambos modelos tienen diferencias entre sí, estos autores proponen, en definitiva, una suerte de complementariedad para poder explicar cómo, en realidad,

la descripción del Madrid de entreguerras y su sociabilidad intelectual convendría no perder de vista que similares lenguajes se encontraban en París, Berlín o Viena, entre otros.

Ahora bien, ¿qué decimos, a qué realidad apelamos, cuando hablamos de *modernidad* en términos urbanos? Ciertamente, corremos el enorme riesgo de caer presos del propio lenguaje y del propio relato del pensamiento moderno, idealista, por el cual toda forma de cambio tecnológico y de adopción del modelo industrial y capitalista es puro progreso: la historia de los siglos XIX y XX consistirían, de esta forma, en la progresiva superación de estadios evolutivos que se colmatarían en una "ciudad moderna", y que en definitiva respondería al modelo anglosajón, paradigma del progreso y la modernidad a nivel urbano. Esta lectura teleológica de la historia urbana dibujaría una ciudad moderna como espacio de revolución técnica, armonía social y superación de las viejas inercias del pasado, y el relato del historiador consistiría en narrar cómo se superó el mundo antiguo para fraguar una promisoria ciudad moderna. Shane Ewen, agudamente, ha mostrado los peligros de asumir acríticamente este planteamiento, y ha propuesto un acercamiento más prudente. [280]

Ewen considera que es innegable la existencia de un tiempo histórico que conocemos como modernidad, y que está relacionado con un continuo cambio, con nuevos modelos productivos y de vida, y que la aparición de estos está relacionada con un proceso histórico al que conocemos como *modernización*. Además, esta modernización tuvo una enorme vinculación con la ciudad, por cuanto esta representaba las oportunidades y los peligros de la modernidad, y al tiempo fue el espacio donde ese continuo proceso de cambio, de modernización, tuvo lugar. Ejemplos de este fenómeno urbano serían las grandes urbes del siglo XIX como Berlín, Viena, París, Londres…[281] y que para el XX se habrían transformado ya en metrópolis modernas. Sin embargo, Shane Ewen introduce su prevención señalando que esta modernización y esta modernidad urbana no pueden entenderse como algo estático ni lineal (no es un estado cerrado al que se llega como fin de un camino hecho) y no implica necesariamente que tal proceso sea progreso. De hecho, propone una lectura de la modernidad urbana en términos de *conflicto* y *lucha*, no solo en los ayuntamientos y lugares de tomas de decisión, sino también en sus calles; asimismo, es un fenómeno *plural*, y no unívoco.

En misma línea se pronuncia Pallol,[282] quien en su trabajo sobre la modernidad urbana recupera los planteamientos de Henri Lefebvre en su clásico trabajo *El derecho a la ciudad*.[283] Lefebvre exponía fundamentalmente la configuración de las ciudades modernas a partir de un proceso dialéctico de lucha y conflicto entre dos fuerzas

---

Europa es una red de ciudades inseparable e inviable de otra forma. Paul M. HOHENBERG, Lynn HOLLEN LEES: *The Making of Urban Europe, 1000-1950*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985, pp. 3-7

[280] Shane EWEN: "Urban culture and Modernity", en *What is urban history?* Polity, Cambridge, 2015, pp. 92-113

[281] Jean L. PINOL: "La ciudad contemporánea: hasta la Segunda Guerra Mundial. Vol. IV de Jean L. PINOL et al. (coord.): *Historia de la Europa urbana*, Valencia, Publicacions Universitat de València, 2011

[282] Rubén PALLOL: "Deudas pendientes de…, también puede verse otro trabajo del mismo autor PALLOL, Rubén: "La lucha por la calle. Conflictos en la redefinición del espacio público en las ciudades de comienzos de siglo XX". *Crisol*, (5), 2019

[283] Henri LEFEBVRE: *El derecho a la ciudad.* Barcelona, Península, 1973.

mecánicas antagónicas: las élites que gobiernan la ciudad mediante los planes urbanísticos y la masa de habitantes que luchaban contra los mismos desde las calles de la urbe. A partir de esta premisa, cuestiona Pallol el relato monolítico de la modernidad urbana, y prefiere considerarlo como un tiempo con unas comunes características de lucha, conflicto, y también de oportunidad e incertidumbre ante un viejo orden que se desploma y otro que, de forma discontinua y nunca cerrada o dada, aparece. En otras palabras, la modernidad urbana tendría más que ver con un haz de posibilidades y problemas comunes que con un estado que se alcanza evolutivamente de manera natural.[284]

Esto nos proporciona una mirada renovada del Madrid del primer tercio de siglo, el Madrid moderno, dado que no se trataría ya de describir una ciudad armónica (solo pensar en el desenlace de la guerra invita a ser, al menos, escépticos con esa interpretación) como de una metrópolis por hacer, o haciéndose, definiéndose, en medio de un contexto político a veces tambaleante y otras vacilante (disolución de la Restauración y proclamación de la República) y una cultura que se abre a nuevas corrientes y afronta nuevos interrogantes. La transformación habida en las primeras décadas de siglo en Madrid supone, ciertamente, la decrepitud de un viejo modo de vida urbana y el nacimiento no de un modelo dado, tanto como de un *amplio abanico de posibilidades y respuestas diversas* que se ensayaran antes del 36. En suma, el paralelismo con Berlín o Viena, tal y como lo describimos, es claro.

Quizás donde mejor podemos observar esta pluralidad, indefinición y, en ocasiones, tensión y lucha, es en la *experiencia vivida* por los habitantes de la urbe. En este sentido, ya Lefebvre, en la obra anteriormente citada, reclamaba entender la ciudad no solo desde los proyectos urbanísticos y el discurso producido por los técnicos y políticos que proyectan su ideología urbana en diversos planeamientos y reformas para la ciudad, que ha sido la perspectiva habitual, sino también desde la propia *experiencia vivida* desde abajo.[285] Actualmente, Ewen reclama esta misma perspectiva para la historia urbana que se está escribiendo, contraponiendo, por tanto, el relato que el poder tenía de la ciudad e imponía desde arriba, con la respuesta plural, diversa, antagónica, de la calle, desde abajo.[286]

De todo esto podemos extraer dos ideas importantes: la primera, que los proyectos urbanísticos de la modernidad no eran mero fruto de la objetividad científica ni de la ecuanimidad o necesidad matemática y técnica; en otras palabras, la tecnocracia urbana, propia de la modernidad, no era ingenua, vacía, ajena a un discurso social, cultural, político y económico. Existía siempre un axioma previo, un ideal de ciudad y de sociedad

[284] Entre otras obras, el reciente grupo de historia urbana madrileña se mueve progresivamente en esta lógica. Santiago DE MIGUEL SALANOVA: *Madrid, sinfonía de una metrópoli europea*, Madrid, Los libros de la Catarata, 2016; Luis Enrique OTERO y Rubén PALLOL: "El Madrid moderno, capital de una España urbana en transformación, 1860-1931" *Historia contemporánea*, 39, pp. 541-588; Luis Enrique OTERO et al. (coord.): *La sociedad urbana en España. Redes impulsoras de la modernidad*. Madrid, Los libros de la Catarata, 2017; José María BEASCOECHEA et al. (coord.): *Las nuevas clases medias urbanas. Transformación y cambio social en España, 1900-1936*. Madrid, Los libros de la Catarata, 2015

[285] Henri LEFEBVRE: *El derecho a…*

[286] Shane EWEN: "Urban culture and…p. 102-113

urbana no explicitados o, incluso, no conscientes, que estructuraba la ciudad de una determinada manera apelando a la razón práctica, a la razón técnica. Estos planteamientos urbanísticos serían, por tanto, historiables, y no exclusivo dominio feudal del ingeniero. En segundo lugar, Ewen coloca el centro del relato del historiador urbano en la calle, en los conflictos habidos entre los habitantes y el poder municipal, así como en las respuestas diferentes y originales que se produjeron en la experiencia vital de la ciudad. Es ahí donde radicaba el verdadero sustrato de la modernidad y la modernización: no solo en una forma de ordenar las calles o establecer servicios de transporte, sino también en la cultura popular, callejera, que despertaban esos cambios estructurales y que configuraron la forma de vivir moderna, la *modernización de la experiencia vital de los ciudadanos*. Así pues, la ciudad fue espacio de conflicto, de lucha entre clases, o entre modernidad y una tradición que se resistió al cambio, o entre élites urbanistas y habitantes. Pero también, era un espacio de oportunidad en un tiempo de vertiginoso cambio y prisa, donde se amontonaron las diversas propuestas callejeras para configurar la ciudad y la vida urbana, y donde la incertidumbre y la pugna entre grupos estructuran el relato de la calle para el historiador.

Esta propuesta de superación de la historia urbana como *exclusivamente* historia cuantitativa y estadística sobre el crecimiento urbano en términos materiales y a nivel macro, es tremendamente aguda, más allá de cierto hálito mecanicista o teleológico. Pues haciendo *dialogar* lo macro con el relato de la experiencia vivida nos ofrece una interpretación más eficaz y completa sobre nuestro objeto de estudio: es, nuevamente, poner al texto en su contexto. En definitiva, *Cruz y Raya* se trató de un acto lingüístico, un texto, que se produjo en un contexto de modernidad urbana, y que sin duda formó parte de lo que podríamos calificar como una respuesta urbana concreta en un tiempo de cambio cultural y vital, tanto para los madrileños en general (cambio de régimen, modernización), como para los católicos madrileños en particular (necesidad de responder al cambio general que se estaba produciendo). De forma que *Cruz y Raya*, visto ahora bajo el prisma del contexto inmediato, el urbano, fue una *respuesta de un grupo de intelectuales* que querían ofrecer una *nueva acomodación para el católico en medio de una modernización por definir*. Constituyó un intento de aprovechar la oportunidad que surgió del colapso del mundo anterior. Recordemos, en este punto, lo que vimos en el primer capítulo: la enorme confusión en el catolicismo durante la Segunda República, inmerso en la disyuntiva de adaptarse o reaccionar ante el nuevo régimen.

Así, estudiaremos cómo la *experiencia vivida por estos católicos en la ciudad* pudo ayudar a configurar dicha respuesta renovadora. La única cautela a considerar sería la de evitar, como hemos mencionado otras veces, la sustitución de un metarrelato como el de la modernidad (como evolución lineal hacia un progreso incuestionable y automático), por el de la dialéctica del conflicto, según el cual podríamos decir que *Cruz y Raya* fue una respuesta mecánica e inevitable que brota de la estructura de la ciudad moderna. Dudar que exista conflicto y lucha sería una torpeza grave: no hay más que recorrer, como haremos, las páginas de la revista, para descubrir que hay un ejercicio de reivindicación y toma de posición dentro del campo católico, sabedores del rechazo y desprecio que les deparaba en dicho campo (y en otros) su propuesta. Sin embargo, como hemos defendido en otras ocasiones, la respuesta dada por estos católicos de *Cruz y Raya*

fue estrictamente libre y creativa, y por tanto nuestro trabajo en este capítulo consiste en analizar cómo la ciudad y la experiencia de la misma pudieron hacerlas posibles, que no necesarias.

Se antojaría difícil precisar a nivel teórico en qué medida la experiencia urbana puede modificar la vida y el pensamiento de las personas, pero desde luego podemos afirmar que lo hace.[287] Volviendo sobre el concepto de sociabilidad, Maurice Agulhon ya advertía que, efectivamente, nada tiene que ver la sociabilidad tradicional, rural, con la sociabilidad urbana, abierta a la modernidad y a las nuevas formas de vida y pensamiento.[288] En este sentido, asumía que detrás de las distintas instituciones de sociabilidad existía un planteamiento ideológico, o por reducir su carga *apriorística*, podríamos decir concepción social, que explicaba la existencia y formas que adoptaba dicha institución, incluso cuando pasado el tiempo tales espacios ya no tuvieran un carácter innovador, reivindicativo, y se hubieran vaciado o cambiado de contenido. El hecho relevante, en suma, es que socializar en una ciudad moderna tenía una carga simbólica y material, expresión de la manera de entender la sociedad y el mundo, y capaz de transformar a aquel que lo experimentaba.

Esto que estamos diciendo no es una mera fruslería conceptual, sino que, desde el campo mismo de la historia del catolicismo, recientemente, se ha bosquejado una pista en la misma dirección, poniendo de manifiesto el peso que podía tener vivir en Madrid en aquellos años para la propia fe católica. Se trata del trabajo de Feliciano Montero, Antonio C. Moreno y Marisa Tezanos, que, a la hora de tratar de interpretar cómo pudo darse en la vida de varios sacerdotes españoles, antes de la Guerra Civil, un cambio vital tan profundo como para abrazar, en mayor o menor medida, la modernidad, afirman lo siguiente:

> "Así como la radical transformación social y mental republicana se entiende mejor en el contexto de la modernización material y mental de los años veinte, seguramente en esa misma transformación reside la clave que explica la crisis de identidad y de pertenencia eclesial de estos clérigos disidentes, más o menos latente en la República, explícita en la guerra civil."[289]

Posteriormente, en las conclusiones, añaden:

> "Prácticamente todos los biografiados (…), pasaron por Madrid en su evolución personal, desarrollaron en ella su inflexión o la reafirmaron; concretamente en el Ateneo de Madrid, la Universidad Central, a través de contactos directos y por medio de la prensa (…).
>
> El paso por Madrid multiplicó las relaciones sociales extraeclesiásticas de los biografiados (…). Podemos preguntarnos si también las relaciones sociales

[287] Así se defiende en Rubén PALLOL: "Deudas pendientes de… p. 297-302
[288] Maurice AGULHON: *El círculo burgués*... pp. 149-152
[289] Feliciano MONTERO et al. (coord.): *Otra Iglesia. Clero…* p. 18

> intraeclesiásticas se ampliaron (…). Y también posibilitó a los biografiados conocer mujeres notables que iban abriéndose paso (…). La irrupción personal afectiva femenina, cuando se produjo, hay que situarla en sus propios ambientes (…).[290]

En suma, no sólo la lógica teórica o conceptual nos invita a pensar en la relevancia de la experiencia vivida en la ciudad como motor de cambio y motivador de respuestas nuevas, sino que la propia historiografía más reciente del catolicismo español, ajena estrictamente a la historia urbana, ha señalado con total claridad la incidencia del factor madrileño, en medio de la vorágine de la modernización, como clave explicativa del cambio personal de varias biografías de sacerdotes de aquellos años. Es decir, si abrazaron la modernidad es, entre otras cosas, por su paso por Madrid, e incluso en varios casos hablamos de asunción del modernismo teológico y abandono de la comunión eclesial. Evidentemente no podemos reducir todo al factor contextual, pero la coincidencia biográfica nos indica que existe un *impacto* no desdeñable de la vida urbana.

De hecho, siguiendo la lógica de la sociabilidad urbana como distinta y propia de una manera nueva de entender la vida social, Ewen propone que se pueden llegar a crear verdaderas ciudades imaginadas, proyectivas, por parte de los protagonistas que las vivieron.[291] Las ciudades, por ende, no sólo se creaban desde arriba, sino también en sus prácticas y discursos, desde abajo, de manera que podemos encontrar espacios de sociabilidad que reflejaban, en definitiva, concepciones bien diferentes de la vida en la misma ciudad. Esto nos llevaría a concluir algo bien evidente con lo que hemos venido diciendo previamente: la relación de influencia entre la ciudad y el sujeto no es unidireccional (ciudad-sujeto), sino bidireccional, tal y como, por otro lado, defendemos desde la *Escuela de Cambridge* con el texto-contexto; de esta manera, los distintos grupos también creaban y recreaban el contexto urbano. Piénsese, por ejemplo, en la proyección que hicieron los propios escritores e intelectuales madrileños con su entorno en toda una red de instituciones formales (Universidad Central, Ateneo, Círculo de Bellas Artes, etc.), e informales (cafeterías, tertulias en redacciones de periódicos o revistas, etc.), que conformó, en definitiva, su *lugar imaginado*, *su Madrid*. Este era el Madrid que rastrearemos con detención, pues fue en aquel en el que nuestros católicos de *Cruz y Raya* se movieron, participaron e imaginaron su mundo.

[290] *Íbid.* pp. 273-274
[291] Shane EWEN: "Urban culture and… pp. 92-101

## ¿Madrid moderno?

Cuando hablamos de ciudades modernas, o de *modernización urbana*, hablamos de un fenómeno plural, pero muy extendido, que tuvo lugar en las grandes urbes occidentales durante la Segunda Revolución Industrial, es decir, entre los años finales del siglo XIX y 1939. La historiografía suele caracterizar el periodo sin seguir un único modelo monolítico, que no existió, pero sí destacando algunos rasgos propios de aquel tiempo. Así, la industria eléctrica y petroquímica, sumada a las posibilidades de inversión que trajo consigo el desarrollo del sector financiero, coadyuvó en la transformación energética y logística de las ciudades modernas, ya metrópolis. El poblamiento de las mismas, así, cambió de forma significativa con el surgimiento de nuevas masas al calor de las posibilidades laborales que tal revolución permitía. Todo ello acompañado de una redefinición material y planimétrica de la ciudad, con la potenciación de los ensanches y la segregación de los espacios a nivel funcional, y la conquista de muchas calles por parte de los nuevos negocios propios de una economía urbana terciarizada. Todo ello, evidentemente, mediado por la presencia evidente y resistente de inercias y continuidades tradicionales de la vieja ciudad. [292]

En términos culturales, por su parte, la vida en una ciudad moderna de inicios del siglo XX presenta características nuevas, rastreadas por diversos historiadores, pero ya incluso por pensadores de aquel tiempo. Un ensayo revelador en este sentido es el del sociólogo Georg Simmel, *La Metrópolis y la vida mental*.[293] En este conocido ensayo, escrito en 1903, Simmel proponía que la vida urbana moderna estaba llena de estímulos externos que hacían colapsar al hombre urbano, y para poder gobernar tantos estímulos y tal masa de población, se veía obligado a adoptar una forma de vida profundamente racional, fría y ajena a lo emocional: las relaciones humanas se tejerían en términos mercantiles, monetarios, funcionales, para poder afrontar tantas relaciones personales como necesitaba sin generar una ruptura afectiva interna. Así, por tanto, la tensión entre individuo y colectivo se resolvería apelando a la racionalidad y la mercantilización de la vida social, generando una profunda indiferencia, sentido de anonimato e, incluso, odio hacia la inmensa mayoría de la población entre la que se movía el individuo en su día a día. De manera que, naturalmente, las relaciones ciertamente personales y afectivas del hombre moderno se tendrían que reducir a un haz limitado de personas, única posibilidad asumible para la socialización urbana. Concluía Simmel que la única manera de lograr una vida personal era administrando con cautela las relaciones personales en términos de cálculo y reforzando la propia individualidad frente a los estímulos de la masa, aprovechando las innegables y superiores oportunidades que ofrecía la urbe frente a la aldea. Tendremos ocasión de ver cómo esta cuidadosa selección de la sociabilidad tenía

[292] Paul M. HOHENBERG, Lynn HOLLEN LEES: *The Making of Urban Europe, 1000-1950*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985; Jean L. PINOL: "La ciudad contemporánea: hasta la Segunda Guerra Mundial. Vol. IV de Jean L. PINOL et al. (coord.): *Historia de la Europa urbana*, Valencia, Publicacions Universitat de València, 2011

[293] Originalmente publicado en 1903 con el título *Die Großstädte und das Geistesleben*, lo tenemos publicado al inglés en Donald LEVINE et al. (coord.): *Simmel: On individuality and social forms*, Chicago University Press, 1971.

un correlato claro entre los intelectuales, en sus fórmulas y lugares de reunión, para distinguirse de la "masa indistinta".

Es aquí donde tiene perfecto sentido recordar y encuadrar la *crisis de la modernidad* que expusimos en el capítulo anterior. De la mano de una crisis global (guerra 1914-1918), vino la disolución definitiva de las viejas ciudades y el nacimiento de las nuevas urbes de masas, metrópolis, con sus nuevas posibilidades técnicas, su nueva distribución espacial y social, y sus conflictos antiguos y nuevos. De manera que era inseparable una crisis de la otra, lo intelectual de lo urbano: era tiempo de cambio, de incertidumbre, y los viejos intelectuales, con su antigua sociabilidad decimonónica, tratarán de responder a los nuevos retos sociales, culturales y urbanos. Piénsese, por ejemplo, en aquello que Hernández Cano caracterizó como la crisis de la cultura escrita y el nacimiento de la cultura visual, esto es, cinematógrafos y nuevas técnicas de edición y propaganda.[294] Suponía, sin duda, una sacudida, un desafío, que podía poner en tela de juicio la primacía cultural de los intelectuales. Podrían adaptarse, podrían recluirse, o podrían sencillamente testificar su propia disolución como estamento directivo de una nueva sociedad de masas que buscaba nuevos guías. Era, en definitiva, aquella paradoja que veíamos en la intelectualidad europea de entreguerras: una producción escrita brillante, soberbia, en los albores de su desintegración como grupo social definido.

Madrid, en este sentido, fue escenario singular de todas estas tensiones. Al tiempo que se combinaba una crisis de vigencias culturales, sociales y políticas, con 1931 como fecha paradigmática, la propia capital experimentó una transformación sin precedentes en el marco de la Segunda Revolución Industrial madrileña. Todo ello movió a los católicos madrileños a buscar respuestas nuevas (o antiguas) ante una situación insólita: uno de sus productos más singulares fue *Cruz y Raya*, producida al calor de la experiencia de modernidad que recorría las calles madrileñas y llenaba las tertulias de sus protagonistas.

Por tanto, la pregunta que debemos abordar indefectiblemente ahora es si podemos considerar al Madrid de primer tercio de siglo XX como moderno y, de ser así, en qué se manifiesta tal condición. De manera contundente se ha pronunciado la historiografía respecto a la primera pregunta, afirmando que Madrid, en su dimensión social, urbanística y económica, fue sin duda parte de la modernidad urbana europea, ante la que ya no mira con impotencia sino con la complicidad de una ciudad que ya se puede llamar metrópoli.[295]

Los argumentos para afirmar esto son numerosos y variados. En un nivel general, tenemos el *profundo cambio urbano* que se operó en nuestro país antes de la Guerra Civil, y que tuvo a Madrid como uno de sus protagonistas. Hablamos de una España que experimentó un crecimiento demográfico fuerte (pasando de unos 18 a 24 millones de

[294] Eduardo HERNÁNDEZ CANO: *Palabras sobre imágenes…* pp. 2-9

[295] Santiago DE MIGUEL SALANOVA: *Madrid, sinfonía de…*; Luis Enrique OTERO y Rubén PALLOL: "El Madrid moderno…; En distintos estudios colectivos sobre redes y estructuras sociales a nivel nacional, la conclusión es la misma: Madrid, símbolo y motor de transformación moderna en España. Véase Luis Enrique OTERO et al. (coord.): *La sociedad urbana…*; José María BEASCOECHEA et al. (coord.): *Las nuevas clases…*; Edward BAKER: *Madrid cosmopolita: La Gran vía, 1910-1936,* Madrid, Marcial Pons, 2009; asimismo la tesis doctoral de Rubén PALLOL: *El Madrid moderno: Chamberí, el nacimiento de una nueva capital, 1860-1931*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones, 2009

habitantes), con un fuerte éxodo rural y unas tasas de analfabetismo que, por fin, comenzaron a menguar progresivamente.[296] Todo esto enmarcado en una Segunda Revolución Industrial que llevó consigo un cambio profundo en el mercado laboral de la mano de la terciarización de la economía.[297] Al tiempo, en el ámbito de las prácticas sociales aparecieron las primeras manifestaciones de una sociedad de consumo en ciernes, y unos estándares materiales que supusieron un aumento de la calidad de vida respecto al mundo decimonónico, al menos en algunos entornos de la geografía española, con el correlato urbano de nuevos hábitos y estilos de vida generales. En definitiva, se consolidó la presencia de clases medias urbanas y un proletariado estable en España.[298]

Madrid fue el centro de estos cambios, y como ha demostrado la reciente producción historiográfica en torno a Luis Enrique Otero, su faz cambió de forma ostensible en muy diversas facetas. Así, la otrora *walking city* se tornó en una *traffic city*, poblada de nuevos medios de locomoción, como automóviles, tranvías o vagones de metro. Igualmente, su estructura profesional fue testigo de la aparición de nuevos negocios y profesionales, dentro de la integración comercial, financiera y energética propias de aquella Segunda Revolución Industrial que caracterizó el caso europeo. El renovado correo, y la aparición del teléfono y telégrafo revolucionaron las comunicaciones, al tiempo que nuevas técnicas de edición y comercialización transformaron el sector de la prensa y el libro, como veremos en el próximo capítulo. Un Madrid moderno, en suma, con una nueva sociedad de clases medias y consumo de masas.[299] Huelga decir, evidentemente, que, como anunciábamos antes, todo ello no fue en absoluto un proceso lineal y armonioso, sino que estuvo traspasado por diversos conflictos y tensiones, tanto en el consistorio como en la calle, y para 1936 no es prudente, en modo alguno, hablar de un Madrid plenamente moderno y coherente consigo mismo, sino de una metrópoli en transición, en rápido proceso de definición. Veremos, en sus distintos aspectos, la situación del Madrid de entreguerras y cómo los protagonistas de *Cruz y Raya* los vivieron, tratando de reconstruir, en la medida en que las fuentes nos lo permiten, cuál fue su experiencia personal de todos los cambios acaecidos en la metrópoli.

[296] Luis Enrique OTERO et al. (coord.): *La escuela y la despensa*. Madrid, La Catarata, 2018

[297] Un estudio clásico al respecto es el de José Luis GARCÍA DELGADO: *Estructura económica de Madrid*, Madrid, Cívitas, 1999

[298] José María BEASCOECHEA et al. (coord.): *Las nuevas clases…* pp. 1-15

[299] Una síntesis de ello la expone en Luis Enrique OTERO: "La sociedad urbana en España. Redes y flujos que impulsaron la modernidad, 1900-1936" Luis Enrique OTERO et al (coord.): *La sociedad urbana…* pp. 25-26; También puede verse Nuria RODRÍGUEZ MARTÍN: *La capital de un sueño: Madrid en el primer tercio del siglo XX*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones, 2015; José María BEASCOECHEA et al. (coord.): *Las nuevas clases…*; Rubén PALLOL, et al. (coord.): «HISCO en Madrid: una propuesta metodológica para el estudio de los mercados laborales en el pasado». *Revista de Demografía Histórica*, vol. 32, n.º 1, 2014, pp. 103-44; Edward BAKER: *Madrid cosmopolita: La…*; Santiago DE MIGUEL SALANOVA: *Madrid, sinfonía de…*

## La sociedad del Madrid moderno

La sociedad madrileña se convirtió, ciertamente, en la representación más clara del cambio producido en España en los primeros años del siglo XX. La capital, entre 1860 y 1936, pasó de una realidad preindustrial, de villa y corte del Reino, caracterizado por los viejos oficios herederos del sistema gremial, a una metrópoli urbana moderna, industrializada. Un motor inexcusable del proceso de cambio resultó ser la Segunda Revolución Industrial: Madrid, capital de un país orográficamente dificultoso, aislado de la periferia peninsular y las redes comerciales europeas, carente de minas de carbón cercanas y con un ferrocarril precariamente armado para poder suplir todo lo anterior, se enfrentaba en desigual batalla contra la industrialización europea durante buena parte del siglo XIX. Sin embargo, la industrialización en torno a la energía eléctrica y petroquímica que se produce a finales de la centuria, abre una ventana de oportunidad para la vieja capital. El desarrollo de las técnicas para la obtención de energía eléctrica permite a Madrid superar su carencia de otras fuentes energéticas calóricas, permitiendo el desarrollo del tejido industrial en los nuevos sectores económicos pujantes y con futuro, especialmente en el caso del sector servicios y la construcción.[300]

Si analizamos la *estructura socio-profesional* de Madrid, observamos estos mismos cambios de la estructura económica: clases medias y obreras vinculadas a los nuevos sectores de actividad, junto con otros grupos que perviven del modelo anterior. Rubén Pallol nos ofrece un retrato socio-profesional, advirtiendo que Madrid estaba lejos de ser una ciudad socialmente abocada al conflicto y la guerra civil; al contrario, era una ciudad que se modernizaba a grandes trancos, en una línea muy similar a otras metrópolis europeas.[301] Su nivel de vida aumentaba, y socialmente era mucho más compleja que la mera relación patronos-obreros: con la tecnificación y modernización laboral, avanzaba la pluralidad laboral, y por ende una clase media urbana heterogénea y una incipiente clase obrera.

Al profundizar en esta estructura laboral, nos encontramos con una terciarización de la economía y el mercado laboral, con una consecuente clase media plural dedicada al sector servicios ya consolidada, destacando la nueva burocracia empresarial, con un enorme surtido de secretarios, oficinistas y administrativos de muy diversas categorías, propias del mundo de los negocios que se abría paso en el mundo occidental. Para esto fue clave la consolidación de Madrid como capital financiera de España, lo que implicó una importante instalación de entidades financieras y bancarias dominantes tanto a nivel nacional como internacional en la ciudad, con el correlato de la llegada de importantísimos capitales para la transformación económica de la urbe y, al tiempo, la aparición de puestos de trabajo de corte moderno. Este fue el motivo, por ejemplo, de que la familia de Julián Marías, niño por entonces, llegase a Madrid desde Valladolid: su padre, empleado de banca, buscaba nuevo trabajo como directivo en alguna sede importante, y su destino fue inequívoco: la capital, donde obtendría un puesto en el Banco Español de Crédito en 1919.[302] A todo ello habría que añadirle la transformación

[300] Santiago DE MIGUEL SALANOVA: *Madrid, sinfonía de…* pp. 9-16
[301] Rubén PALLOL: "Las clases medias madrileñas en el primer tercio del XX: un retrato socioprofesional", José María BEASCOECHEA et al. (coord.): *Las nuevas clases…* pp. 39-40
[302] Julián MARÍAS: *Una vida presente.* Madrid, Páginas de Espuma, 2008, pp. 15-32

industrial vivida por Madrid con la Segunda Revolución Industrial, que supuso la consolidación de un tercer grupo profesional importante, los obreros industriales.

Los datos que confirman esta tendencia socio-profesional son varios y contundentes, según Pallol. En primer lugar, se observa una reducción en la cantidad de trabajadores manuales, en favor de los burócratas y el sector terciario moderno. Además, estos mismos trabajadores manuales cambiaron su perfil: menos jornaleros y más trabajadores cualificados, es decir, aumentó la tecnificación demandada en la capital para trabajar en puestos donde antaño no se requería apenas formación. Asimismo, en el sector terciario había menos oficios tradicionales (venta callejera, servicio doméstico), y más funcionarios y empleados de cuello blanco: es más, fue el sector privado el que realmente logró la transformación laboral de Madrid. Ya no se sostiene la vieja idea de que la capital vivía del Estado y no era productiva. Entre los oficios del sector servicios, a nivel general, aumentó la tecnificación y preparación de los mismos: ingenieros, artistas, periodistas, abogados, etc. Finalmente, los contratos laborales también entraron en la lógica moderna, con estabilidad y salarios fijos: es decir, se redujo la temporalidad y variabilidad de los mismos, propio de oficios más antiguos.[303]

Si atendemos, de hecho, al oficio o profesión de los colaboradores de *Cruz y Raya*, es evidente que entraban en la categoría de ese sector servicios de la capital en ascenso: concretamente, entre los fundadores y principales colaboradores tenemos varios profesores universitarios, como Carlos Jiménez Díaz (catedrático de Patología Médica en Sevilla de 1922 a 1926, y en la Universidad Central de Madrid de 1926 a 1936),[304] Antonio Luna (catedrático de Derecho Internacional en la Universidad de La Laguna desde 1928, y de la Central de Madrid desde marzo de 1933),[305] Xavier Zubiri (sacerdote y catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad Central),[306] Emilio García Gómez (profesor auxiliar de Filosofía y Letras en Madrid desde septiembre de 1927, posteriormente catedrático de Lengua árabe en Granada desde 1930, y finalmente obtiene la misma cátedra en la Universidad Central en 1935),[307] Alfredo Mendizábal (catedrático de Filosofía del Derecho desde 1926 en Oviedo),[308] José López Ortiz (catedrático Historia del Derecho en Santiago y sacerdote),[309] y Francisco Romero Otazo (sacerdote y profesor auxiliar de Derecho Canónico en la Universidad Central, entre los años 1927 y 1935),[310]

[303] Este proceso se ha ido estudiando por barrios y distritos, que ofrecen matices diferentes, como pueden ser los barrios pobres del sur y el pujante ensanche este. Véase, Fernando VICENTE: *El ensanche sur: Arganzuela (1860-1931): los barrios negros*, Madrid, Catarata, 2015; Borja CARBALLO: *El Madrid burgués: el ensanche este de la capital, 1860-1931*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones, 2015

[304] Mariano JIMÉNEZ CASADO: *Doctor Jiménez Díaz, vida y obra. La persecución de un sueño*. Madrid, Fundación Conchita Rábago de Jiménez Díaz, 1993, pp. 111-201, donde se relata aquellos años como profesor en ambas ciudades españolas.

[305] Archivo General de la Universidad Complutense de Madrid, expediente Antonio Luna, P-575, 22

[306] Sobre su vida tenemos, entre otras cosas, la biografía escrita por su mujer Carmen CASTRO: *Xavier Zubiri: breve recorrido de una vida*. Madrid, Amigos de la Cultura Científica, 1986

[307] Archivo General de la Universidad Complutense de Madrid, expediente Emilio García Gómez, P-516

[308] Contamos con sus interesantes memorias, Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto. Memorias de un utopista.* Oviedo, Real Instituto de Estudios Asturianos, 2009

[309] Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas…* p. 232

[310] Archivo General de la Universidad Complutense de Madrid, expediente Francisco Romero Otazo, nº P-67530

Manuel Torres, catedrático de Derecho de Salamanca;[311] y Alfonso García Valdecasas, catedrático de Derecho en Granada para el año 1933, inicio de la revista.[312]

También entre los colaboradores de *Cruz y Raya* tenemos escritores y hombres de arte que combinaban su actividad con algunas formas de periodismo, labor que, como veremos posteriormente, era propia del mundo intelectual madrileño por estos años: véase a Manuel Abril (escritor, autor de obras de teatro e infatigable colaborador en distintas publicaciones),[313] Antonio Marichalar (un verdadero nervio que conectaba a la cultura madrileña con la parisina y londinense, siendo comentarista literario a ambos lados de los Pirineos),[314] el famoso compositor Manuel de Falla (además de sus trabajos como compositor y concertista, colaboró en diversas ocasiones con publicaciones periódicas, siendo la propia *Cruz y Raya* la más notable),[315]- Eugenio Ímaz (comentarista literario y político, que alcanzó relieve precisamente por su puesto de secretario de *Cruz y Raya*),[316] y, por supuesto, José Bergamín (licenciado en Derecho, que se dedicó a la escritura y al trabajo en revistas literarias, donde, indudablemente, su aportación más notable fue dirigir *Cruz y Raya*).[317]

Finalmente, también tenemos a algunos personajes dedicados a la abogacía, como José María Semprún, Juan Lladó y Antonio Garrigues, trabajando este último con su hermano Joaquín, en La Equitativa, Fundación Rosillo.[318] Dentro del campo del derecho, aunque desde un perfil más institucional, está José María Ruiz Manent, que trabajaba en la O.I.T., entre Madrid y Ginebra.[319] Finalmente, al margen de que muchos de ellos eran funcionarios, en su calidad de profesores universitarios o similares, está el caso de Miguel Artigas, que ganó la plaza al Cuerpo de Archiveros y Bibliotecarios, siendo destinado a

---

[311] Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas del pensamiento español del siglo XX: la aportación de la revista "Cruz y Raya" (1933-1936), una revista "comprometida" con la Religión y/o con la Política, dos ejes dialécticos sobre los que giran el resto de los temas.* Tomo I. Jaén, Asociación de Estudios Hispano-africanos, 2003, p. 225

[312] Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas…* p. 224

[313] Véase como síntesis la obra de Carmen BRAVO-VILLASANTE: *Escritores olvidados: Manuel Abril*. Editorial de El Cardo, Biblioteca Universal Virtual, 2010, pp. 39-43

[314] Véase la Introducción y selección hecha a cargo de Domingo RÓDENAS DE MOYA en *Antonio Marichalar. Ensayos Literarios*. Madrid, Fundación Santander Central Hispano, 2002, pp. 9-51

[315] Un reciente e interesante apunte sobre su vida puede verse en Elena TORRES CLEMENTE: *Biografía de Manuel de Falla*. Málaga, Arguval, 2009; asimismo, para un análisis de la dimensión política de este músico, Carol A. HESS: *Sacred passions. Life and music of Manuel de Falla*, Oxford University Press, 2005

[316] Su vida también cuenta con un trabajo biográfico, como el de José Ángel ASCUNCE et al. (coord.): *Eugenio Ímaz: Hombre, obra, pensamiento*. México, Fondo de Cultura Económica, 1990

[317] Nigel DENNIS: *José Bergamín: a…*; Gonzalo PENALVA: *Tras las huellas…*; J. A. GONZÁLEZ CASANOVA: *Bergamín a vista…* el resto de publicaciones suelen hacer poco caso a la dimensión personal del poeta antes de *Cruz y Raya*

[318] Del primero tenemos nuevamente las memorias de Mendizábal, donde constantemente aparece su "buen amigo y abogado" Semprún, Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto. Memorias…*p. 109-159; para Lladó contamos con la misma pista: Archivo del Ateneo de Madrid, *Listado de Socios anteriores al 1 de abril de 1939, letra Ll*, además Alonso García afirma que ya trabajaba antes de la guerra para el Banco Urquijo, Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas…* p. 225; para el caso de Antonio Garrigues afortunadamente tenemos sus memorias, Antonio GARRIGUES y DÍAZ-CAÑABATE: *Diálogos conmigo mismo*. Barcelona, Editorial Planeta, 1978.

[319] Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas…* p. 225

la Biblioteca Menéndez Pelayo, en Santander, desde el año 1915 hasta 1930, cuando gana la plaza de director de la Biblioteca Nacional en Madrid, puesto que ocupó hasta 1939.[320]

También para este Madrid podemos prestar especial atención a la situación de las mujeres. Se produjo en Madrid, de forma clara, una irrupción progresiva de las mujeres en el mercado laboral más allá del trabajo o servicio doméstico, con toda la tensión social que ello supuso. No obstante, las cifras indican que antes de la Guerra Civil esto no había llegado todavía a una normalización o equiparación laboral: en 1930 un 77% de mujeres declaraban no trabajar en profesiones remuneradas, aunque la ocultación estadística era una realidad que podría tener un impacto significativo en el número real.[321] Al tiempo, el servicio doméstico seguía teniendo una importante presencia, fenómeno del que las memorias de algunos miembros de *Cruz y Raya* hacían referencia, como fue el caso de Julián Marías y José Bergamín. Ambos tuvieron servicio en casa, y en ambos casos lo recordaban años después, si bien con condescendencia, como una tierna oportunidad de intercambio cultural, donde ellos enseñaban a las jóvenes a leer y escribir, y aquellas les mostraban la cultura rural, algo que, parece, tuvo una enorme influencia en el sentido de lo popular en Bergamín.

> "un cierto gusto, diré que barroco, por las palabras- y por sus infinitas posibilidades de expresión imaginativa, por su enorme poder de evocación fantástica, creo que lo debo al contacto vivo de aquel lenguaje popular que escuchaba, de niño, oyendo la charla inagotable, como fuente viva de figuraciones y sentidos poéticos, de las mujeres de los pueblos, que venían a servir a Madrid desde todos los rincones de España".[322]

En cualquier caso, era sintomático y representativo del cambio social la presencia de mujeres en el nuevo mercado laboral en profesiones que exigían cualificación técnica, especialmente en el sector servicios, en concreto en puestos de secretarias, telefonistas, mecanógrafas,…[323] No obstante, esta nueva realidad, este palpable cambio de la vida madrileña no parece que tuviera resonancias en la redacción de la revista, a diferencia de todos los otros fenómenos que hemos ido reconstruyendo. Efectivamente, del grupo de más de veinte fundadores no encontramos ninguna mujer; y entre las decenas de colaboradores más o menos circunstanciales, solo tenemos a dos: María Zambrano y Alexandra Everts. *Cruz y Raya*, en este sentido, era una revista pensada y escrita por hombres, donde, quizás por cuestiones de pura inercia del anterior Madrid, no se manifestó esta condición de la nueva vida urbana moderna.

---

[320] Sobre su labor, especialmente en Santander, contamos con el enorme trabajo de Jerónimo DE LA HOZ REGULES: *Miguel Artigas. De la Biblioteca Menéndez Pelayo a la dirección de la Biblioteca Nacional*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 2017

[321] Ruben PALLOL: "Trabajadoras en una economía en transformación" en *Sociología del Trabajo (89)*, 2017, pp. 53-74

[322] Julián MARÍAS: *Una vida presente…* p. 31; Gonzalo PENALVA: *Tras las huellas…* p. 25.

[323] Gloria NIELFA: *Los sectores mercantiles en Madrid en el primer tercio del siglo XX: tiendas, comerciantes y dependientes de comercio*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1985

Pero en otros aspectos de la nueva vida en la ciudad sí mantuvo su participación clara nuestra revista. Por ejemplo, otro sector social especialmente representativo de la nueva situación era el de los jóvenes: el aumento percibido en los datos estadísticos nos informa de la creciente formación y educación reglada de los recién llegados al mercado de trabajo (sea bachillerato o universidad), lo cual nos habla de un avance educativo en España y de la creciente consecución del ideal de las clases medias: una niñez y primera juventud estructuradas en torno al aprendizaje y formación para, posteriormente, integrarse en el mundo laboral con perspectivas de acceso a puestos de trabajo más tecnificados y, por ende, mejor remunerados. Además, las cifras nos ofrecen otro dato significativo: el empleo de jóvenes comenzó a reconocerse legalmente y a formalizarse, y con ello la clandestinidad quedó moderadamente mitigada.[324]

En el caso de nuestros protagonistas sucedió este mismo proceso. Ciertamente, no es sorprendente si recordamos que se trataba de intelectuales dedicados a la cultura, pero lo relevante es que en la mayoría de casos hablamos de familias alejadas de las élites tradicionales, mostrando en sus biografías la progresiva consolidación de las nuevas clases medias.[325] Tristemente no conocemos la historia paterna de la mayoría lo suficiente como para ofrecer datos seguros del salto generacional, entre unos padres con poca formación académica y unos hijos universitarios, como pudiera ser el caso paradigmático de Carlos Jiménez Díaz, que estudió el bachillerato y la carrera de Medicina en la trastienda de su atónito y esforzado padre.[326] Pero lo cierto es que de todos los que existen datos documentales sabemos que hicieron carrera universitaria, sea en Madrid o en otras capitales de provincia:[327] de entre los que estudiaron en la Central, tenemos a José María Pardo, Eusebio Oliver y Carlos Jiménez Díaz, en la misma promoción de la Facultad de San Carlos, en la Cuesta de Atocha (Medicina);[328] Emilio García Gómez, Xavier Zubiri y Julián Marías en la Facultad de Filosofía y Letras, siendo aquel profesor de este (Filosofía y Letras);[329] Antonio Garrigues, Juan Lladó, Antonio Marichalar, Eugenio

[324] Para más información acerca de todas estas tendencias, véase Rubén PALLOL: "Las clases medias madrileñas en el primer tercio del XX: un retrato socioprofesional", José María BEASCOECHEA et al. (coord.): *Las nuevas clases…* pp. 39-57

[325] Quizás de entre las posibles excepciones que podríamos hacer destaquen las de Antonio Marichalar, a la sazón marqués de Montesa, y José Bergamín, hijo de Francisco Bergamín, varias veces ministro y senador vitalicio durante el reinado de Alfonso XIII.

[326] Cuando Jiménez Díaz fue creciendo fue combinando la trastienda con las bibliotecas públicas, a golpe de convencer a su padre de la necesidad de seguir estudiando y no buscar incorporarse al mercado laboral pronto. Años después contará que, incluso, muchas de sus lecturas en la adolescencia hubo de hacerlas en el desván de la casa, para evitar la reprimenda de un padre que, si bien adoraba ver las notas de su hijo, no terminaba de entender los estudios como una herramienta de promoción laboral. Mariano JIMÉNEZ CASADO: *Doctor Jiménez Díaz…* pp. 19-80

[327] Quizás la única excepción sea Manuel de Falla por su condición de músico, carrera que presenta otras necesidades formativas

[328] No existen muchos rastros biográficos de Eusebio Oliver, más allá de comentarios del propio Jiménez Díaz en la mencionada biografía debido a su duradera amistad desde los pupitres de la facultad, Mariano JIMÉNEZ CASADO: *Doctor Jiménez Díaz…*, y algún recorte de prensa, como el que escribió José Camón Aznar, a la sazón colaborador de *Cruz y Raya*, a su muerte en 1968: José CAMÓN AZNAR: "Eusebio Oliver", *ABC*, 24 de diciembre de 1968, p. 59; para Pardo tenemos a Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas…* p. 228

[329] Para Emilio García Gómez, del que lamentablemente no se encuentra mucha información en las fuentes sobre su etapa estudiantil, tenemos que en el año 22, en el listado de socios del Ateneo aparece como estudiante y residente en Madrid: Archivo del Ateneo de Madrid, *Listado de Socios anteriores al 1 de abril*

Ímaz, José María Semprún y José Bergamín (Derecho);[330] y Eduardo Rodrigáñez (ingeniería de agrónomos).[331] Fuera de Madrid estudiaron otros tantos, muchos de ellos posteriormente arribando a la capital por un motivo u otro: Alfonso García Valdecasas estudió en Granada Derecho, licenciándose en 1923,[332] Miguel Artigas, que estudió en Salamanca Filosofía y Letras, siendo alumno de Miguel de Unamuno, al que siempre admiró;[333] Alfredo Mendizábal, que estudió Derecho en Zaragoza;[334] Ruiz Manent, que terminó Derecho en Barcelona en 1914;[335] y Manuel Torres y Antonio Luna, que estudiaron Derecho en su Granada natal;[336] en el caso de José Antonio Maravall (catedrático en Historia durante el franquismo),[337] a pesar de que no cabe duda de que cursó una carrera universitaria no hemos conseguido localizar expediente académico de estudiante. En el críptico caso de Francisco Romero Otazo, sabemos que nació en 1895 y estudió Derecho entre Madrid y Roma, al tiempo que se ordenaba sacerdote, pero su expediente de estudiante no aparece en la Central, por lo que probablemente estudiaría en otro lugar, como era habitual en casos similares.[338]

Otro aspecto interesante del mercado laboral madrileño en transformación, que señala Santiago de Miguel Salanova, y que ponía de manifiesto tanto su desarrollo productivo como su secular condición de capital del Estado, fue la consideración de Madrid como destino final de buena parte de las carreras profesionales españolas. Es decir, los puestos de relieve y mayor responsabilidad de muchas profesiones a nivel nacional se situaban en Madrid, como puede ser en lo referente al funcionariado y la administración pública en cualquiera de sus dimensiones, pero también en sectores privados punteros donde la ciudad acogía a las principales empresas, como el ámbito de las artes gráficas o el periodismo, por poner algunos ejemplos. En general, las profesiones

*de 1939, letra G*; Julián MARÍAS: *Una vida presente…* pp. 72-133; Carmen CASTRO: *Xavier Zubiri: breve…* pp. 15-71

[330] Garrigues evoca aquellos años en su autobiografía en Antonio GARRIGUES y DÍAZ-CAÑABATE: *Diálogos conmigo mismo…* pp. 9-26; Para Antonio Marichalar contamos con su expediente académico, en Archivo General de la Universidad Complutense de Madrid, expediente Antonio Marichalar, DE-563,7, donde vemos que cursó con cierta dificultad una carrera que posiblemente nunca hizo suya entre 1910 y 1913, haciendo dos asignaturas no oficiales en 1918; José Ángel ASCUNCE et al. (coord.): *Eugenio Ímaz: Hombre…* p. 19; Para José María Semprún contamos también con el expediente, en Archivo General de la Universidad Complutense de Madrid, expediente José María Semprún Gurrea, DE-939,8. Comenzó la carrera en Valladolid para terminarla en la Central de Madrid, con sobresalientes notas, en 1915; Para José Bergamín puede verse cualquiera de la biografías anteriormente citadas, especialmente, Gonzalo PENALVA: *Tras las huellas…* p. 26

[331] Este es uno de los personajes más misteriosos para las fuentes. Hemos conseguido encontrar su profesión en dos pistas diferentes: en la nota de prensa hecha a colación de la boda de su hermana en 1929, *ABC*, 25 enero de 1929, edición de la mañana, p. 33; al tiempo, como socio del Ateneo se presenta como estudiante de ingeniería en 1921, véase Archivo del Ateneo de Madrid, *Listado de Socios anteriores al 1 de abril de 1939, letra R.*

[332] Juan VALLET DE GOYTISOLO: *Alfonso García Valdecasas y García Valdecasas*. Discurso de la Sesión de Pleno de numerarios de la Real Academia, 8 de abril de 2003, p. 453

[333] Jerónimo DE LA HOZ REGULES: *Miguel Artigas. De…* pp. 44-51

[334] Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto: memorias…*pp. 35-50

[335] Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas…* p. 225

[336] *Íbid.* pp. 224-225

[337] De él tenemos un apunte en Francisco ABAD: "Sobre Antonio Maravall (1911-1986) y la historiografía española", *RLLCGV*, XVI, 2011, pp. 261-288

[338] Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas…* p. 224

liberales encontraban en Madrid su espacio más destacado. En este sentido, cobraba especial significación la dimensión universitaria y científica, pues era la capital la que aglutinaba buena parte del talento y los recursos del país, encarnados en instituciones y facultades que estaban abriendo camino a la investigación en España.[339].

Así, es este entorno privilegiado madrileño donde se desarrolló la cultura intelectual y universitaria por la que transitaron nuestros católicos de *Cruz y Raya*, el lugar de socialización de distintos intelectuales, profesores, escritores y universitarios, venidos de distintos puntos de la península e incluso el extranjero. Fue Madrid la ciudad donde forjaron la red de sociabilidad intelectual, y desde la que conectaron con el resto de Europa y su red transnacional, y precisamente allí tuvo lugar el fenómeno de nuestra revista. Pensemos, a este respecto, en el impacto que suponía la necesidad de doctorarse en Madrid, que hace que o bien algunos se planteasen estudiar directamente la carrera universitaria en la capital o, al menos, acudir durante un tiempo para obtener su doctorado. Tenemos rastro documental de las tesis doctorales de Eusebio Oliver y Carlos Jiménez Díaz en medicina, el primero en 1925 y el segundo en 1919.[340] Xavier Zubiri se doctoró en Filosofía en la Central en mayo de 1921, tras haberlo hecho en Roma en teología poco tiempo antes.[341] De José María Cossío, personaje conocido en su faceta de comentarista pero no tanto académica, sabemos que en los años veinte hacía frecuentes viajes a Madrid saliendo de su Tudanca natural, entre otras cosas, para obtener el doctorado.[342] José María Semprún realizó, años después de terminar la carrera en 1915, el doctorado en mayo del 1933, en Derecho.[343] En la misma especialidad realizó su tesis Alfredo Mendizábal, en su caso en el periodo que comprende 1917 y 1921.[344] Por su parte, Miguel Artigas se doctoró con un trabajo sobre Lorenzo Palminero en 1910.[345] Emilio García Gómez, catedrático de Lengua Árabe, defendió su tesis doctoral en 1926 en la Central.[346] No obstante, del resto de catedráticos no tenemos huella documental de su ejercicio de tesis doctoral, y si bien en aquel tiempo tales ejercicios tenían una consideración distinta a la actual, era condición para tener acceso a dicha cátedra, por tanto hubieron de hacerla en algún momento.[347]

---

[339] Santiago DE MIGUEL SALANOVA: *Madrid, sinfonía de…* pp. 224-263

[340] José CAMÓN AZNAR: "Eusebio Oliver… p. 59; Mariano JIMÉNEZ CASADO: *Doctor Jiménez Díaz…*p. 77

[341] Carmen CASTRO: *Xavier Zubiri: breve…* Pp. 75-76

[342] Así lo defiende Jerónimo DE LA HOZ REGULES: *Miguel Artigas. De…* pp. 152-154. Como veremos, la figura de Cossío estará muy ligada al grupo de Santander, capitaneado por Miguel Artigas, director de la Biblioteca Menéndez Pelayo, si bien es un personaje con multitud de amistades, muchas de ellas en Madrid y la Residencia de Estudiantes.

[343] Con el título *Sentido funcional de la derecho de propiedad, como caso concreto del que corresponde a todo derecho*, le valió la calificación de sobresaliente. En su tribunal, paradójicamente, se encontró como vocal a un compañero de la recién iniciada aventura de *Cruz y Raya*, Francisco Romero Otazo. Véase Archivo General de la Universidad Complutense de Madrid, expediente José María Semprún Gurrea, DE-939,8.

[344] Siguiendo la estela de su padre, Mendizábal fue originariamente un tomista renovador, como ya anticipara en su tesis doctoral, mezclando la Filosofía del Derecho y el Derecho Internacional, algo que le valdrá enormemente en el futuro. Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto: memorias…* pp. 60-71

[345] Jerónimo DE LA HOZ REGULES: *Miguel Artigas. De…* pp. 51-80, recoge aquellos años entre 1909 y 1911 en Madrid

[346] Con el título *Un cuento árabe, fuente común de Abentofail y de Gracián*. Véase Archivo General de la Universidad Complutense de Madrid, expediente Emilio García Gómez, P-516

[347] Esto vale para Antonio de Luna y Francisco Romero Otazo (en su caso al ser sacerdote y especialista en Derecho Canónico bien pudiera haber realizado su doctorado en condiciones académicas distintas), o

Analizada la estructura socio-profesional de Madrid, hemos de resaltar otra condición del cambio de la ciudad: su *expansión demográfica*, por la que Madrid a inicios de la década de los treinta alcanzó la simbólica cifra de un millón de habitantes. Si ya vimos que era una tónica propia de todo el país en este periodo inicial de siglo, sin duda Madrid representaba de manera fidedigna esta transformación. En estas décadas se superó la imagen del Madrid "ciudad de muerte", sobrevenida por su alta mortalidad debida a la insalubridad de sus calles y casas. El giro se produjo gracias, fundamentalmente, a las mejoras higiénicas y sanitarias, tanto a nivel urbano y arquitectónico como a la expansión de los servicios sanitarios de la urbe, así como a la mejora de las condiciones laborales y un reparto más equitativo de la renta, viejo objetivo de la lucha obrera.[348] Los datos nos ofrecen una cifra especialmente reveladora en la mortalidad infantil, cuyo descenso drástico permitió un crecimiento vegetativo de la población. Aunque posteriormente haremos un breve repaso de la segregación espacial de la ciudad, conviene no olvidar, en cualquier caso, que estas cifras variaban en función del distrito en el que nos encontrásemos, teniendo, como es obvio, una mejor situación a todos los niveles en los barrios ricos y de clases medias, no así en los barrios pobres y suburbios.[349] Nuevamente, esto no es óbice para conservar todavía rastros de una mortalidad que siguió golpeando con asiduidad a los madrileños, como puede verse en la vida del círculo más próximo a la revista nacido en Madrid: Carlos Jiménez Díaz perdió a dos hermanos, uno mayor que él y otro menor, antes de pasar el primer año en ambos casos;[350] Julián Marías vio cómo su hermano mayor moría en la primera juventud tras varios años de lucha contra la tuberculosis.[351] En la extensa familia de José Bergamín, sabemos que de sus trece hermanos solo nueve pasaron la infancia.[352] En una dirección distinta, pero demográficamente manifiesta de las viejas inercias, la madre de Antonio Garrigues murió joven.[353] A pesar de ello, la ausencia de más datos sobre mortalidad en hermanos en edades impropias pueda deberse a la falta de datos, o bien a que, efectivamente, comenzaba a resultar menos usual, prueba de la mejoría demográfica que venimos advirtiendo.

Pero no solo se experimentó un avance en la lucha contra la alta tasa de mortalidad. Otro factor de claro crecimiento demográfico para Madrid vino por la inmigración, que mantuvo su pulso movilizador hacia la capital, y supuso la entrada a la ciudad de población joven, en edad de trabajar y formar una familia. A este respecto, los datos estadísticos nos muestran una modificación relativa en la procedencia, origen y oficios de estos inmigrantes: si bien la tónica durante el siglo XIX era la de inmigrantes venidos del norte y las castillas, con una preponderancia de la larga distancia (como la cornisa cantábrica), que aterrizaban en la abigarrada capital acomodados por las redes de paisanaje, a través de las cuales encontraban oficio (piénsese en los aguadores asturianos,

---

Manuel Torres. Existe, eso sí, la excepción de Alfonso García Valdecasas, que hizo la tesis doctoral en el extranjero, en Bolonia, en 1925, Juan VALLET DE GOYTISOLO: *Alfonso García Valdecasas…*p. 454

[348] Luis Enrique Otero y Pallol defienden también, además de las mejoras sanitarias e higiénicas, la importancia de las mejoras laborales de la clase obrera como factor de descenso de la mortalidad, Luis Enrique OTERO y Rubén PALLOL: "El Madrid moderno…pp. 567-569

[349] *Íbid.* Pp. 198-223

[350] Mariano JIMÉNEZ CASADO: *Doctor Jiménez Díaz…* pp. 15-16

[351] Julián MARÍAS: *Una vida presente…* pp. 15-76, el relato sobre la evolución de su hermano salpica toda su infancia y adolescencia

[352] Gonzalo PENALVA: *Tras las huellas…* p. 19

[353] Antonio GARRIGUES y DÍAZ-CAÑABATE: *Diálogos conmigo mismo…*. Pp. 10-15

mozos de cuerda, etc.), vivienda e incluso espacios de sociabilidad por calles y barrios, ahora encontramos modificaciones. En buena medida apareció la preponderancia de la distancia corta respecto del origen (Guadalajara, Ávila, Segovia, etc., lo que daría cuenta de que otros núcleos urbanos eran ya capaces de acoger la mano de obra sobrante del campo), y podemos observar cómo las redes de paisanaje se fueron diluyendo: la nueva sociedad de masas integraba de manera diferente a los recién llegados, que ya no encontraban tan definidas las redes de vecindad, ni en los oficios, ni en los espacios de vivienda y sociabilidad. Sí se mantenía como red fundamental la familia, que no sufrió el proceso de disolución del paisanaje. Finalmente, no todo, aunque sí todavía la mayoría, era mano de obra sin cualificación: a este respecto vuelve a ser relevante para esta tesis la concurrencia en Madrid de talento intelectual emigrado de todas las partes de España para promocionarse en la Universidad o en los cafés literarios madrileños.[354]

Si observamos la vida de nuestros protagonistas, podemos encontrar diferencias importantes entre unas migraciones y otras, pero casi todas sus vidas o la de sus padres estaban atravesadas por la emigración, siendo singular el caso de familias con varias generaciones de madrileños, lo cual pone de manifiesto esta presencia de la movilidad interna española, y el progresivo éxodo rural que generaba la nueva capital. Así, tenemos por un lado los miembros de *Cruz y Raya* cuya familia se trasladó a la capital, y aquellos que en primera persona tomaron esta decisión. El caso más claro de padre no cualificado que se trasladó a la capital huyendo del pobre campo castellano era el de Carlos Jiménez Díaz, cuyo padre Mariano Jiménez emigró desde Mondéjar a Madrid en el año 1878, siendo un adolescente, para trabajar como mozo en una tienda de comestibles de la calle Victoria, cerca de la Puerta del Sol; negocio, por cierto, regentado por un viejo paisano amigo de su padre. Allí aprendería el oficio, e incluso logró con los años heredar el negocio y extenderlo a dos establecimientos más; su agotadora entrega al negocio familiar logró proveer a sus hijos de educación superior, aunque materialmente nunca hubo gran desahogo y le costó morir prontamente fruto de su ritmo de vida.[355] Su hijo Carlos admitirá que de él aprendió a vivir austera y disciplinadamente.[356] En situaciones o contextos de mayor alivio económico, y con mayor cualificación laboral, se produjeron otras migraciones de padres de nuestros protagonistas: así fue para el caso de Antonio Garrigues, de padres murcianos, que se trasladaron en la segunda década del XX a Madrid para prosperar en la abogacía, a pesar de que aquel recordará que su padre siempre se sintió murciano y poco urbanita, prefiriendo trabajar la tierra que ejercer el derecho.[357] Como decíamos páginas atrás, la familia de Julián Marías también se trasladó hacia la capital en 1919, en su caso tras los problemas habidos en su entidad bancaria vallisoletana al calor del crecimiento de los grandes bancos nacionales, que ponían en jaque a los bancos de provincia: debido a su cualificación logró un empleo en el Banco Español de Crédito, aunque su situación económica empeoró considerablemente comparada con la holgada vida que disfrutaron en Valladolid.[358] El impacto vital del paso de Zaragoza a Madrid en 1917 en la familia de Alfredo Mendizábal fue menor, dado que se produjo

[354] Luis Enrique OTERO y Rubén PALLOL: "El Madrid moderno… Pp. 76-102
[355] Mariano JIMÉNEZ CASADO: *Doctor Jiménez Díaz…*pp. 19-44
[356] *Íbid*. p. 155
[357] De alguna manera el padre de Antonio Garrigues siempre mantuvo a Murcia como "patria chica", Antonio GARRIGUES y DÍAZ-CAÑABATE: *Diálogos conmigo mismo*…p. 11
[358] Julián MARÍAS: *Una vida presente…*pp. 30-32

cuando este era ya licenciado en Derecho y tenía en cualquier caso que ir a Madrid para cursar el doctorado; de esta manera, lograron hacer coincidir la toma de posesión de la cátedra con el doctorado de Alfredo.[359] Del caso de Antonio Marichalar sabemos poco de su origen logroñés, y el recuerdo de sus primeros años en Madrid que le quedó fue muy positivo, salpicado por entusiastas visitas a los museos de la capital con muy corta edad y un enorme cariño hacia la capital y la Plaza de la Independencia en la que creció.[360]

Probablemente el caso de mayor promoción profesional desde el campo a la ciudad fue el de la familia Bergamín, que acudió a la capital desde Málaga para que su padre ocupase puestos de enorme relevancia en distintos gobiernos durante la Monarquía de Alfonso XIII, habiendo sido originalmente un niño huérfano del entorno rural. [361] Esto explicaría el enorme peso de las tradiciones andaluzas y el sentido de lo popular en el director de la revista, así como sus prácticas católicas familiares, donde el peso de su madre y su abuela fueron inestimables, mostrando al José, el último de sus hijos, una fe vivida en torno al rosario y devociones marianas y donde la transición generacional es palpable:[362]

> "En aquel mismo cuarto en donde vivió y murió mi abuela era donde nos reuníamos, cuando ella vivía y algún tiempo después, para rezar el "trisagio" cuando había tormenta. Fue una costumbre que se perdió pronto, con verdadero sentimiento mío, pues me encantaba. Mucho más que el rezo del rosario, que siempre se hizo con otra formalidad. Parece ser que aquello de rezar el "trisagio" de las tormentas les parecía a mis padres una pueril superstición en la que no creían ya más que mi abuela y Antoñica (…). Los "trisagios" se fueron en seguida de nuestra vida familiar. Lo que no acabó, ni parecía que se acabase nunca cuando se rezaba, era el rosario, que rezábamos, generalmente, por las noches, después de cenar, reunidos en el cuarto al que decíamos "de las niñas", porque en él dormían mis dos hermanas más pequeñas: Concha y Asunción. Sobre una chimenea inutilizada se había puesto un altarcito con una imagen de la Virgen de Lourdes, que era devoción de mi madre. Siempre tenía flores y luces encendidas. Ante ella se rezaba el rosario. De esa época apenas recuerdo el primer "diez", pues inevitablemente al segundo ya estaba dormido. Cuando no me despertaban las risas de mis hermanos, que, a veces, contagiaban a mi madre, que era la que llevaba el rosario, o uno de mis hermanas mayores. La menor cosa rompía la serenidad monótona del rezo, cuyo admirable poder poético y sentido de su repetición sólo mucho después he comprendido"[363]

Decíamos que algunos hicieron por sí mismos el traslado a Madrid para completar su formación o en busca de un espacio apropiado para sus posibilidades que no encontraban en otras ciudades españolas. Este sería el caso de dos personajes importantes

[359] Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto: memorias…* pp. 50 y ss
[360] Domingo RÓDENAS DE MOYA en *Antonio Marichalar. Ensayos…*pp. XI-XIV
[361] Gonzalo PENALVA: *Tras las huellas…* p. 18, Francisco Bergamín (1855-1937) tuvo la fortuna de ser acogido, por caridad, y de la tener la oportunidad de estudiar derecho para, con los años, fundar un despacho en Málaga e incluso alcanzar la cátedra de Legislación Mercantil en la Escuela Central de Comercio, y de ahí entrar en gobiernos conservadores antes de la Dictadura de Primo de Rivera.
[362] *Íbid.* P. 20
[363] Extraído de *Íbid.* Pp. 19-20

en la revista, Xavier Zubiri y Eugenio Ímaz, ambos de San Sebastián, que a pesar de conservar importantes raíces vascas hubieron de viajar a Madrid para progresar decisivamente en su carrera intelectual.[364] Miguel Artigas se vio en situación pareja en su Teruel natal, pero en su caso el destino fue Salamanca en 1906, aunque en última instancia se doctoraría, como dijimos, en la capital.[365] En un parecido terreno de emigración académica tenemos a Antonio Luna y Manuel Torres: ambos granadinos, hicieron sus estudios de derecho allí para ocupar su cátedra fuera, el primero en Madrid, el segundo, en este caso, en Salamanca.[366] Similar decisión tomó Manuel de Falla, cuando en su juventud descubrió que Cádiz se le quedaba enormemente pequeña para alcanzar el nivel musical que él y su preceptor percibían que podía lograr, y decide marchar solo a Madrid, descubriendo un público y mercado musical sin igual en España, en una metrópoli dinámica y pujante.[367]

En definitiva, es evidente que se estaba produciendo un cambio importante en términos demográficos en la capital, recibiendo una población deseosa de aprovechar las nuevas oportunidades de una ciudad que ya no era solo Corte, sino que poseía un entramado económico y cultural capaz de promocionar el talento de las provincias. Esta misma realidad la hemos podido comprobar en muchos de nuestros protagonistas de *Cruz y Raya*, y en otros, sencillamente, desconocemos su historia familiar, siendo poco descabellado pensar que vivieran una experiencia similar.[368] Esta expansión demográfica implicó, al tiempo, una acumulación cultural en Madrid, con unas tasas de alfabetización que, según de Miguel Salanova, llegaron a ser casi universales para los madrileños en los años treinta, incluyendo a los inmigrantes.[369] Ciertamente, los datos vuelven a mostrarnos matices entre barrios y clases sociales, así como entre regiones de procedencia y sexo.[370] No obstante, esto vuelve a arrojar pistas sobre la transformación de la sociedad madrileña y su cultura y formas de vida.

[364] Carmen CASTRO: *Xavier Zubiri: breve*…pp. 65-70; José Ángel ASCUNCE et al. (coord.): *Eugenio Ímaz: Hombre…*pp. 19-23
[365] Jerónimo DE LA HOZ REGULES: *Miguel Artigas. De…* pp. 44-51
[366] Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas*… pp. 224-225
[367] Incluso la propia capital española se le quedaría corta con los años, y así se mudaría a París. Elena TORRES CLEMENTE: *Biografía de Manuel…*pp. 11-28
[368] Por ejemplo, de Eusebio Oliver solo sabemos que era natural de Zaragoza y estudió Medicina en Madrid. Si fuera por él o por su familia el motivo del traslado, lo desconocemos. José CAMÓN AZNAR: "Eusebio Oliver…
[369] Santiago DE MIGUEL SALANOVA: *Madrid, sinfonía de…*pp. 198-223
[370] Luis Enrique OTERO y Rubén PALLOL: "El Madrid moderno… Pp. 218-223

**Prácticas de consumo y sociabilidad en el nuevo Madrid**

Todos estos cambios sociales y demográficos se sumaron a otros ocurridos en el terreno de las *prácticas de consumo y hábitos de vida*. Ciertamente, nos encontramos ante el surgimiento en España de la *sociedad de consumo*, lo que llevaba consigo no solo un cambio en la venta de los productos, sino también en la comercialización, la captación del potencial comprador y hasta la misma fisonomía de escaparates y fachadas de edificios. Por supuesto, todo ello facilitado por el aumento generalizado de los salarios en todas las clases sociales. Así, este consumo masivo ya no era exclusivamente de primera necesidad, sino propio de un nivel de vida industrial que buscaba satisfacer gustos e intereses alejados de la estricta supervivencia, algo propio del mundo moderno; asimismo aparecieron nuevos métodos de pago (como el pago a plazos), grandes almacenes llenos de luces y plantas repletas de productos de consumo conectadas por ascensores (como el famoso caso del Madrid-París o los almacenes Rodríguez, en la Gran Vía), y todo tipo de técnicas de publicidad y marketing (rebajas, regalos por compra de ciertos productos, etc.) que invadieron la vía pública del centro de Madrid y otras calles principales de la capital, convirtiendo las fachadas de muchos edificios en escaparates para encontrar nuevos compradores. [371]

De esta manera podemos afirmar que en Madrid se dio, antes de la guerra, el nacimiento de una *sociedad de masas* donde todos estos factores se conjugaron para ofrecer una imagen nueva y similar a las metrópolis europeas. Comercios modernos, grandes almacenes, electricidad, radio, coches, metro, cinematógrafo, cafeterías y pubs americanos, prensa, deporte, moda, publicidad, nuevas clases medias cualificadas… eran los elementos de una vida que cambiaba rápidamente, cuyas pautas culturales, valores y comportamientos mutaban con presteza, y las calles y vías principales se encontraban llenas de personas que iban de un lado para otro en busca de ocio, consumo o su puesto de trabajo, mientras el universo de la vida privada y pública si iba separando entre sí, con consecuencias sociales y personales importantes, tanto para las mujeres en particular como para la familia en general. [372] De esta forma, fenómenos deportivos como el fútbol e instituciones como el Real Madrid, fundado en 1902, son representativos del cambio producido en la urbe, así como la simbólica construcción de la Gran Vía o el desarrollo de la primera línea de metro.

Lo relevante para nuestro trabajo es que, tal y como veremos al abordar los espacios de sociabilidad intelectual en este Madrid cambiante y nuevo, todo este proceso puso en jaque los lugares tradicionales de encuentro intelectual, ya no solo porque pudieron percibir que la masa prorrumpía en sus espacios, masificando las aulas universitarias o las tertulias, sino porque lugares de intercambio emblemáticos en la ciudad, como las viejas cafeterías, dieron paso a otros establecimientos regidos por el consumo y la música, como veíamos para el caso europeo.[373] Por supuesto, los propios

[371] Véase para esta dimensión del Madrid de inicios de siglo Nuria RODRÍGUEZ MARTÍN: "Cuando Carmen va de compras. Clases medias y sociedad de consumo en el Madrid del primer tercio de siglo XX" José María BEASCOECHEA et al. (coord.): *Las nuevas clases…* pp. 170-185

[372] Luis Enrique OTERO y Rubén PALLOL: "El Madrid moderno, capital de una España urbana en transformación, 1860-1931" *Historia contemporánea*, 39, pp. 578-584

[373] José-Carlos MAINER: *Años de vísperas...* pp. 49-50

intelectuales harían uso de estas nuevas formas de sociabilidad, como esas tardes de sábado que recuerda Julián Marías en el cineclub Tívoli con Gisela Bauer y otros, como José Camón Aznar, también colaborador de *Cruz y Raya*.[374] Pero el mismo Marías admitió que era algo puntual, y otros como Jiménez Díaz andaban siempre tan inmersos en el estudio que apenas tenían tiempo para otra cosa que alguna tertulia o café.[375]

Como también citábamos previamente, la formulación crítica más precisa por parte de un intelectual ante este fenómeno de la masa fue la de Ortega y Gasset, escrita en Madrid y finalmente titulada *La rebelión de las masas* en 1928. En ella se mostraba profundamente receloso ante lo que consideraba una subida del nivel histórico (mejora de las condiciones generales de vida) al tiempo que una peligrosa eliminación de las minorías selectas intelectuales:

> "Sencillísima de enunciar, aunque no de analizar, yo la denomino el hecho de la aglomeración, del "lleno". Las ciudades están llenas de gente. Las casas, llenas de inquilinos. Los hoteles, llenos de huéspedes. Los trenes, llenos de viajeros. *Los cafés, llenos de consumidores*. Los paseos, llenos de transeúntes. Las salas de los médicos famosos, llenas de enfermos. Los espectáculos, como no sean muy extemporáneos, llenos de espectadores. Las playas, llenas de bañistas. Lo que antes no solía ser problema, empieza a serlo de continuo: encontrar sitio (…)
>
> La sociedad es siempre una unidad dinámica de dos factores: minorías y masas. Las minorías son individuos o grupos de individuos especialmente cualificados. La masa es el conjunto de personas no especialmente cualificadas. (…) Masa es el hombre medio. De este modo se convierte lo que era meramente cantidad – la muchedumbre – en una determinación cualitativa: es la cualidad común, es lo mostrenco social, es el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que repite en sí un tipo genérico.
>
> (…) *Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho a la vulgaridad y lo impone dondequiera*."[376]

Es difícil precisar el grado de representatividad que tiene esta mirada dura, y si esa pérdida de preeminencia social por parte de las élites, aquella *esfera pública* que parece reclamar Ortega, era algo sentido por los demás intelectuales españoles en Madrid. En lo que a nosotros nos concierne, encontramos en las páginas de *Cruz y Raya* no solo muchos discípulos de Ortega, sino algunos comentarios explícitos sobre esta nueva realidad social. Así, José Antonio Maravall, por estos años muy próximo a aquel, declaraba en noviembre de 1933 su abierta defensa de la élite frente a la masa, citando de inicio unas palabras contundentes de Othmar Spann:

> "*En la época de la economía de masas, tráfico de masas, voto de masas, educación de masas y amasamiento de todas clases, se olvidan las profundas y misteriosas diferencias entre los hombres en su calidad de miembros de una cultura,*

[374] Julián MARÍAS: *Una vida presente.* P. 133
[375] Mariano JIMÉNEZ CASADO: *Doctor Jiménez Díaz…*pp. 184-188
[376] José ORTEGA Y GASSET: *La rebelión de…* pp. 41-47. La primera cursiva es nuestra

*pasando por alto lo más importante y magnífico de la sociedad y la historia: el espíritu creador, el caudillo, el conductor*. (Y comenta Maravall) De cuando en cuando, palabras como las transcritas de Othmar Spann, refuerzan las energías para nuevas contiendas y anuncian alegría de luz enmedio (sic) de lo oscuro."[377]

Se considere un texto juvenil lleno de ingenuidad o no, el hecho es que el texto de Maravall defiende de forma inequívoca que la Historia solo avanza si el genio creador, el héroe, tiene el mando social. Asimismo, se subleva ante aquellos que niegan tal categoría rectora a las élites: "(…) Esta serie de genios simiescos y demoníacos, empeñados en negar al hombre la empresa magna de la creación heroica."[378]

En una línea muy similar se expresó, como no podía ser de otra manera, Gregorio Marañón, en ese mismo mes de noviembre, en un trabajo en el que hacía una suerte de testamento de lo que entendía como su generación, los "viejos liberales". El objetivo del hombre de cultura era, en definitiva, instruir al pueblo, no dejar en "manos inexpertas" el saber, "de igual modo que no entregamos un fusil de precisión a un niño o a un vesánico. Así, "sólo muchas generaciones de hombres instruidos en la Universidad prepararán a los *hombres del montón* para la cultura. Antes de esto, enseñar, es inútil o perjudicial."[379] Inequívoco paternalismo propio de aquellos intelectuales de primer tercio de siglo, temerosos ante lo que suponía, en este caso, una instrucción pública masiva que igualase por abajo a unos con otros, erosionando su autoridad cultural. Precisamente comentando con entusiasmo una obra del médico acerca de la obra del Padre Feijóo, el agustino Félix García reforzaba la tesis de Marañón, afirmando que:

"Lo histórico, lo permanente, lo que constituye la herencia espiritual de las generaciones, eso nos vendrá siempre transmitido y dado como en grandes síntesis cristalizadas, no por la burguesía mental, sino por las grandes individualidades representativas, que son las que salvan y redimen una época. Para las masas, en nombre de la verdad y del bien, debemos siempre postular aquella cultura que les sirva para ser mejores y cumplir su destino."[380]

Para Gómez Orbaneja, otro colaborador de *Cruz y Raya* que defendía la tesis orteguiana de la relación intelectual-masa, Gran Bretaña constituía, en aquellos años treinta, el único país europeo que se había resistido al triunfo de la masa. En su opinión, el país anglosajón no era presa de fascismo ni comunismo por la entereza de un sistema político y social que impedía a la masa embravecida tomar el puesto de las sensatas élites que gobernaban el país.

"Aún se puede hablar en Inglaterra de la *solidest and most respectable quarters*, y aún su alarma es eficaz. Aún existe una minoría respetada que pronuncia en cada caso

[377] *Cruz y Raya*, noviembre de 1933, p. 135. La cursiva es del autor
[378] *Íbid*. p. 140
[379] *Íbid.* p. 92-93
[380] *Cruz y Raya*, junio de 1934, p. 138

> la sentencia de la opinión, como el juez inglés formula el derecho no escrito. Nos hallamos aún lejos de la *rebelión de las masas*."[381]

Quizás el único testimonio disonante con esta relación intelectual-masa sea de Vicente Salas Víu,[382] aun cuando, en realidad, acepta plenamente los términos. Víu, joven musicólogo también interesado en el pensamiento de Ortega, dedicó un trabajo a reflexionar sobre la relación entre la élite y la masa, precisamente en octubre de 1934. En él, sin cuestionar la existencia de un grupo egregio con vocación de predominio social sobre la multitud, y admitiendo que esta se ha sublevado ante tal grupo, señala que, quizás, los culpables sean los propios intelectuales, que durante muchos años han ignorado al pueblo. Se han servido, en suma, de su posición para, en lugar de educar al pueblo, refocilar en su propia autoreferencialidad, y por tanto ahora su queja pueda no ser legítima:

> "La *élite*, por otra parte, se siente atacada en sí misma por su propia razón de ser, por la razón de la sinrazón de su ser; el más amargado escepticismo ha invadido hasta el tuétano a las *élites*, que ya nada esperan, vagorosas, sin punto cierto a que dirigirse, más que ser aniquiladas, concluídas de borrar por la avalancha de las masas."[383]

Viu defendió que la explicación de la crisis española, y europea, de su tiempo, radicaba, en su opinión, en el abandono de las raíces populares por parte de la élite rectora. Y, concretamente, de "la conciencia de religiosidad, (pues) al debilitarse ésta (quedó) la élite desprendida de la mayoría de los hombres."[384] Es la aceptación central de la concepción orteguiana (hombres rectores y hombres-masa), pero con una valoración inversa: el problema no era la "vulgaridad del hombre-masa", sino el abandono de las élites, en la cual jugaría un papel central la religión. El desprecio de las élites por esta habría abierto la puerta a los horrores por haber roto los vínculos sociales. Podríamos hablar, hasta cierto punto, de una lectura religiosa de *La rebelión de las masas*. No obstante, el ensayo fue excesivamente corto y no permitía abundar a Salas Víu en este proceso histórico ni en las consecuencias de estos planteamientos.

Así pues, y al margen de que otras posibles opiniones de los miembros de *Cruz y Raya* nos sean del todo desconocidas, los ecos de la tensión con la masa y el rol social de los intelectuales también salpicaron la revista. Ahora bien, no podemos concluir, por tanto, que el intelectual fuera enemigo de la ciudad, pues habitaba en ella, se movía en ella, socializaba gracias a ella e, incluso, su prestigio en la *esfera pública* devenía de ella.

---

[381] *Cruz y Raya*, mayo de 1934, p. 128. La cursiva es del autor

[382] Sabemos poco del personaje. En internet pueden encontrarse las palabras de un sacerdote, Federico Sopeña, que afirma que fue musicólogo, discípulo de Haffter, y que se exilió en Chile en el año 1939. Prosigue afirmando su condición de católico y liberal, y que al final de sus días volvió a España, donde aún frecuentaba el Café Lyon o el Gijón, en "el Madrid viejo": www.cervantesvirtual.com *› research › vicente-salas-viu* Consultado el 11 de abril de 2020

[383] *Cruz y Raya*, octubre de 1934, p. 97

[384] *Íbid*.

Quizás la cuestión sea si esa ciudad, otrora más hospitalaria con el intelectual, ahora en su transformación se torne hostil o, probablemente, indiferente. Porque los intelectuales, y también los de *Cruz y Raya*, mantuvieron un tipo de sociabilidad en instituciones formales e informales a lo largo y ancho de las ciudades modernas, aunque ya para *entreguerras* supongan su canto de cisne, previo a su disolución. Y durante ese tiempo, veremos cómo siguieron entendiéndose a sí mismos como rectores, o al menos como personajes relevantes en el espacio público, como la misma revista trató de hacer dentro del ámbito católico para su renovación. Probablemente la única excepción dentro del grupo de *Cruz y Raya* a esta continuidad en las redes urbanas sea la de Manuel de Falla, quien, si bien al inicio de su vida en Madrid, en el año 1900, quedó deslumbrado por su vibrante vida social, con los años irá rehuyendo el ruido y las masas para trabajar tranquilo, hasta el punto de abandonar la capital en 1920, camino inverso al habitual: encontrará en Granada una quietud en la que componer sin estridencias, pero al poco ni esta pequeña ciudad de provincia le valdrá, y terminará encastillado en su casa y haciendo alguna visita a las islas Baleares en medio de ataques de ansiedad.[385]

[385] Es evidente que era un hombre con una sensibilidad excepcional, para bien o para mal, y que la crispación progresiva de la II República le afectó hasta la enfermedad Elena TORRES CLEMENTE: *Biografía de Manuel…*pp. 150-156.

## Madrid y el urbanismo moderno

Los intelectuales, y por ende los miembros de *Cruz y Raya*, siguieron, pues, viviendo, trabajando y disputando la ciudad y sus lugares de sociabilidad. Es decir, buscaron adaptarse a esa nueva ciudad de masas que los angustiaba. No abandonaron, como el músico, la urbe, no al menos todavía. De hecho, los intelectuales también participaron en el diseño, debate y construcción del nuevo Madrid cosmopolita, de la nueva metrópoli. En medio de un proceso de cambio urbanístico enormemente profundo de la capital, los intelectuales soñaron con su propia ciudad, o, al menos, con salvar parte de su sociabilidad en los nuevos términos que imponía la modernidad urbana. Así, el primer tercio del siglo XX fue testigo de nuevos y ambiciosos proyectos urbanísticos por parte de las autoridades municipales para tratar de adaptar y facilitar los cambios sociales y económicos producidos en Madrid, si bien es cierto que se vieron en todo momento superados por el ritmo de crecimiento poblacional madrileño, algo no muy distinto a lo que sucedió en el resto de capitales europeas.

Los *planes de desarrollo urbanístico* fueron manifestación tanto de las actitudes y discursos urbanos sostenidos por el consistorio como ocasión para el conflicto social, en concreto desde la resistencia de parte de la calle a los mismos. En una línea similar a la que planteamos al inicio del capítulo, al hablar del conflicto urbano como argumento de la vida en la ciudad, algunos especialistas han considerado las reformas en Madrid como parte de una enconada lucha por el poder, en este caso espacial, donde las jerarquías y sus relaciones de dependencia se imponen mediante construcciones emblemáticas que cristalizan su relato.[386] Así, afirman que las ciudades europeas modernas a partir del siglo XIX sufrieron un proceso precipitado de cambio urbanístico de inmensas proporciones, partiendo de dos elementos clave: la razón ilustrada y el indiscutible binomio propiedad-libertad. Desde estos pilares se construyó un discurso urbano racionalista, funcionalista, en la que se proyectaba una nueva ciudad desde el plano a golpe de escuadra y cartabón. Las nuevas élites urbanas, protagonistas de este cambio, asumieron desde los ayuntamientos esta labor ineludible de traer el progreso a los núcleos urbanos del Viejo Continente. A su vez, este crecimiento y reformulación de la configuración urbana, incluyendo a menudo el casco antiguo, fue causa y efecto de unas clases medias acomodadas que deseaban salir del hacinamiento del centro y buscar barrios más confortables en la periferia, mientras que las clases populares trataron desesperadamente de encontrar alternativas baratas en barrios del extrarradio, haciendo del transporte la clave de unas ciudades que se habían convertido en *traffic cities*. En Madrid, esta tónica se manifestó especialmente en el primer tercio de siglo XX.[387]

El desarrollo de los planes urbanísticos de Madrid entre los años finales del XIX y el primer tercio del XX tienen dos dimensiones espaciales claras: el caso antiguo y el proyecto de ensanche de la capital.[388] Para el casco antiguo, en la capital española

[386] Pedro A. NOVO y Nuria RODRÍGUEZ MARTÍN: "La nueva ciudad del siglo XX. Infraestructuras y nuevo espacio urbano" José María BEASCOECHEA et al. (coord.): *Las nuevas clases…* pp.241-243
[387] *Íbid.* pp. 243-262
[388] Véase Rubén PALLOL: "Metropolitización y transformación del espacio urbano y de los rasgos sociales en Madrid entre 1900 y 1936" Luis Enrique OTERO et al (coord.): *La sociedad urbana…* pp. 99-131; Santiago DE MIGUEL SALANOVA: *Madrid, sinfonía de…* pp. 23-50, y 141-172

encontramos los mismos motivos que en otras capitales europeas para reformarlo: el crecimiento demográfico y el nuevo impulso económico exigían una ampliación espacial del centro y una reformulación de su actividad y comunicación. Los puntos nodales fueron la Puerta del Sol y la Gran Vía.[389] El caso del ensanche madrileño, por su parte, representaba la tónica general europea de abrir las ciudades, mejorar la salubridad, acoger con nueva vivienda la explosión demográfica y la inmigración, y responder a los nuevos modelos urbanos de segregación espacial de las nuevas clases medias.[390] Al margen del fracaso de los planes iniciales, que no consiguieron prolongarse más allá del barrio de Salamanca, las consecuencias más relevantes fueron, primeramente, la *apertura de Madrid* a nivel constructivo, permitiendo la construcción masiva, fragmentaria, espontánea y a menudo fuera de la legalidad, más allá del viejo espacio asignado a la capital; en segundo lugar, la *segregación* espacial de la ciudad por niveles de vida o, si se prefiere, clases sociales, rompiendo la pluralidad social del corazón del Madrid premoderno, con todo lo que ello implicaba a nivel de transportes, consumo, actividad laboral y servicios públicos.[391]

De esta manera, la consolidación de Madrid como *metrópoli*, como nervio central de toda la región aledaña, constituido por la capital y las ciudades de su extrarradio, supusieron que la industria moderna, con la electricidad y los sistemas de transporte modernos, pudieron huir del centro, y buscar zonas más tranquilas y alejadas, sin temor a ser inaccesible para una mano obrera muy plural. Al tiempo, en el casco antiguo se colocaron las firmas y sedes de los negocios más importantes de la ciudad y, por extensión, del país mismo, atrayendo a sus oficinas a todo tipo de empleados modernos y clases medias, así como al comercio más prolífico. En suma, la segregación moderna, incluso sin ser completa, sin ser homogénea, implicó que Madrid se fragmentó, espacial y socialmente.

Es mucho lo que podría añadirse acerca de la distribución de negocios, clases sociales, o prácticas y comportamientos culturales por barrios, pero excede la mirada global que queremos proyectar aquí. Es menester acometer la cuestión de si existió en Madrid un *correlato físico a la ciudad imaginada por los intelectuales*, una zona segregada del resto donde sus prácticas e instituciones de sociabilidad tuvieran lugar. En un primer vistazo, descubrimos que su sociabilidad, de corte decimonónico, se caracterizaba, precisamente, por estar localizados de manera dispersa en la ciudad, trufando la vieja villa y el viejo centro plural: cafeterías, tertulias, el Ateneo, etc. Sin embargo, aquella *segregación* de la que hemos hablado tuvo su propia formulación intelectual, si bien tardía y balbuciente. Los intelectuales, así, también sintieron la seducción de huir del ruidoso centro y encaminarse hacia una periferia especializada, definida por la propia labor académica. Hablamos, evidentemente, del traslado de la

[389] Nuria RODRÍGUEZ MARTÍN: *La capital de…*; en una mirada de conjunto sobre el proceso, Santiago DE MIGUEL SALANOVA: *Madrid, sinfonía de…* pp. 23-50
[390] *Íbid.* pp. 99-131
[391] Fernando VICENTE: *El ensanche sur…*; Borja CARBALLO: *El Madrid burgués…*; Rubén PALLOL: *El Madrid moderno…*; Rubén PALLOL: "Metropolitización y transformación...pp. 99-131; Borja CARBALLO BARRAL: "El espacio social de las clases medias en la gran ciudad. Madrid, 1900-1930" José María BEASCOECHEA et al. (coord.): *Las nuevas clases…* pp. 120-140; Santiago DE MIGUEL SALANOVA: *Madrid, sinfonía de…* pp. 50-76, y 141-197

vetusta Universidad Central de la calle San Bernardo, en el centro de la capital, a la Moncloa.

El prematuramente interrumpido proyecto de la *Ciudad Universitaria*, con su componente inequívocamente intelectual y su localización física en la periferia de Madrid, constituye un claro ejemplo de reformulación de la urbe en clave moderna. Partiendo del viejo principio medieval del *fugus mundi*, del huir del mundanal ruido y la masa indistinta, se miró en los campus universitarios estadounidenses, donde eran de facto ciudades, para diseñar su lugar de sociabilidad moderno. Se buscó un espacio de enormes proporciones en el entorno de La Moncloa que asegurase no solo buenas instalaciones, sino poder sacar al estudiante fuera de la ciudad cerca de la Sierra de Guadarrama, ofreciéndole todo cuanto pudiera necesitar para evitar su dependencia de la urbe y limitando el tráfico considerablemente para evitar la invasión de esta.[392] A pesar de que semejante proyecto nunca llegó a materializarse plenamente antes de la Guerra Civil, y tras esta las condiciones materiales y políticas modificarán la idea inicial, bien podría haber supuesto esa concreción del imaginario de los intelectuales para Madrid: un lugar propio para los académicos y universitarios, para sus trabajos y debates. Verdaderamente, suponía la culminación del sueño de ciudad intelectual, que había tenido sus primeros pasos en proyectos como la Residencia de Estudiantes, como soñaba Carlos Jiménez Díaz, fundador de la revista, cuando diseñaba sus nuevos laboratorios en la nueva Facultad de Medicina.

> "Y yo, en trance de decirles unas palabras, les repito hoy lo que tantas veces he dicho a los que me rodean: tenemos que "crear un ambiente". (…) (los estudiantes que van al extranjero) a su vuelta sienten una gran angustia, ¡es tan difícil trabajar aquí en este mismo orden! Pero, ¿cuál es la causa de semejante dificultad que tantas actividades resta a la creación de una ciencia española, cada vez más pujante? (…) Es falta de ese ambiente de que les hablaba…, hasta ahora el Estado ha atendido poco a la enseñanza superior, pero nada a la obra investigadora, creadora real del ambiente universitario; crear especiales pensiones para trabajos determinados, cátedras y laboratorios suficientemente dotados, no sólo en lo material, sino económicamente, y sobre todo pensionar a las juventudes estudiosas, creando puestos retribuidos en suficiente cantidad para recoger los entusiasmos de los primeros momentos y encauzarlos en la actividad científica.
>
> (…) La Ciudad Universitaria nos dotará pronto de locales hermosos, pero es necesario que esto no sea una cosa muerta, tenemos que repetirnos a nosotros mismos mil y mil veces y decirlo en todo momento y a todo el mundo que el rendimiento dependerá

[392] La historia de la Universidad Central ha sido trabajada fundamentalmente por Mariano y José Luis PESET: *La Universidad Española*, Madrid, Taurus, 1974; José Luis PESET y Elena HERNÁNDEZ SANDOICA: "Instituciones científicas y de enseñanza (1875-1931)" en Pedro LAÍN ENTRALGO (et al.): *La edad de plata de la cultura española*, tomo 39/2 de *Historia de España de Espasa-Calpe*, fundada por Menéndez Pidal y dirigida por José María Jover, Madrid, 1994, pp. 548-580; Elena HERNÁNDEZ SANDOICA: "Cambios y resistencias al cambio en la universidad española (1875-1931)" en José Luis GARCÍA DELGADO (et al.): *España entre dos siglos (1875-1931). Continuidad y cambio*, Madrid, Siglo XXI, 1991, pp. 3-23, entre otros.

de cómo se vele por la actividad científica de las juventudes recién salidas de la universidad con deseos y entusiasmos"[393]

Tendremos ocasión de ver, en páginas posteriores, el alto impacto que tuvo la Ciudad Universitaria no solo en los intelectuales madrileños, sino en varios miembros de *Cruz y Raya*. Buena parte de su formación y encuentro se produjo en sus caminos y sus aulas, incluso en los tres breves cursos que estuvo parcialmente en funcionamiento antes de la guerra. En cualquier caso, es muestra nueva de la participación de nuestros protagonistas en la *red intelectual urbana* de Madrid, y, por tanto, de su condición inequívoca de madrileños.

[393] Extraído del artículo que escribió en la revista universitaria *Garma* en los primeros pasos de la *Ciudad Universitaria* durante los años republicanos. Mariano JIMÉNEZ CASADO: *Doctor Jiménez Díaz*…pp. 194-196

## Un Madrid tradicional en medio de los cambios

Visto el cambio en la estructura socio-profesional, en la estructura demográfica, en los hábitos de consumo y, por tanto, la configuración de una sociedad de masas en Madrid, así como en la construcción moderna de la capital, podríamos terminar por delinear una imagen de Madrid incompleta, desdibujada, si no consideráramos ese otro rostro de la ciudad que era fiel a las pervivencias, a las viejas prácticas e inercias de un Madrid que no ha muerto, que tiene pereza, hostilidad o incapacidad para cambiar. Quizás el elemento más clarividente para identificar este Madrid sea la supervivencia de oficios tradicionales que, a pesar de ir perdiendo volumen y espacio frente a los sectores más modernos y pujantes, mostraban una economía y unos rasgos sociales que no deben ignorarse en el relato entusiasta del Madrid moderno. Por otro lado, esto mismo sucedía en otras capitales europeas.

En primer lugar, tenemos a los viejos artesanos, con su sistema productivo y de cualificación manual, que vivieron en estos años una angustiosa presión del modelo industrial dominante, y un consecuente empobrecimiento y pérdida tanto de prestigio social como de respeto a la antigua jerarquía gremial, perdiendo puestos de trabajo frente a trabajadores manuales menos cualificados. En el caso femenino, una realidad que los datos estadísticos disfrazaban a menudo era la de un empleo más o menos clandestino, con peores condiciones que los varones, y aún vinculado mayoritariamente al sector doméstico. Para terminar, frente a las nuevas y boyantes profesiones modernas, conviviendo con médicos, abogados, profesores, universitarios, ingenieros, arquitectos, editores, periodistas, etc., conocemos por diversas pistas que seguían existiendo por las calles y plazas de la capital multitud de trabajos populares, tradicionales, como la venta ambulante, dependientes en comercios de viejo corte, recaderos y jornaleros de condiciones muy diversas, habitualmente viviendo entre bambalinas, en los márgenes de los espacios modernos, alejados de los focos del gran Madrid. Es decir, en el extrarradio y los suburbios, así como en barrios del centro más deprimidos, dando lugar a la paradójica realidad social que uno podría encontrarse a dos calles de la Gran Vía, donde tras visitar la flamante librería de Espasa-Calpe se topaba camino de la Puerta del Sol con un vendedor callejero de libros usados.[394] Esos mismos negocios al por menor de libros de segunda mano serán fuente principal de adquisición de obras de estudio para muchos de nuestros protagonistas, como recordará Garrigues, quien compró en la Cuesta Claudio Moyano en junio de 1932 un libro de Santa Teresa de Jesús con el que se convirtió su mujer al catolicismo.[395] El por entonces estudiante de medicina Jiménez Díaz encontró en ciertos negocios recónditos de la ciudad un medio para obtener libros valiosos a bajo precio, normalmente de segunda mano.[396]

---

[394] Salanova desarrolla esta pervivencia en la capital en Santiago DE MIGUEL SALANOVA: *Madrid, sinfonía de…* pp. 103-140; en una escala menor y clara al respecto puede verse nuevamente el caso del sur madrileño, Fernando VICENTE: *El ensanche sur…*y la respuesta combativa que a menudo engendraba, Francisco SÁNCHEZ PÉREZ: "Madrid, 1914-1923: los problemas de una capital en los inicios del XX" en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, V. 30, nº3, 1994, pp.37-69

[395] Antonio GARRIGUES y DÍAZ-CAÑABATE: *Diálogos conmigo mismo…*. Pp. 17-18

[396] Mariano JIMÉNEZ CASADO: *Doctor Jiménez Díaz…*pp. 51-54 El propio negocio de su padre, como vimos, no deja de tener más de antiguo que de moderno establecimiento.

Una semblanza de aquel Madrid por parte de integrantes de la revista nos la dejó en sus memorias Julián Marías, quien recuerda sus paseos por la ciudad al salir del Colegio Hispano, en la calle San Marcos:

> "(…) correrías con otros chicos por las calles cercanas – Hortaleza, San Marcos, Augusto Figueroa, Pérez Galdós, Hernán Cortés, Fuencarral, hasta la iglesia de San Antón y la fuente de los Galápagos (que eran delfines), y la de la Magdalena enfrente, y luego la plaza de Santa Bárbara. San Antón era famoso por dos cosas: el estupendo cuadro de Goya, "La última comunión de San José de Calasanz" y el desfile de animales para ser bendecidos del día del santo, 17 de enero. Entonces había muchos animales: caballos, mulas, vacas, asnos, perros, gatos, pájaros. Extrañará que se hable de vacas: los jóvenes no sospechan que Madrid estaba lleno de vaquerías en pleno centro; al pasar por una calle cualquiera, de repente se olía a vacas, y allí estaban, tras el mostrador, y se expendía o se repartía la leche ordeñada allí mismo. La Infanta Isabel iba siempre en coche de caballos a la bendición de los animales; era muy popular y simpática.
>
> Los chicos, al salir del colegio, íbamos a veces a comprar bocadillos; lo más baratos – una barra de pan pequeña, con anchoas y un palillo de aceituna – costaban quince céntimos. En las farmacias se compraban pastillas de goma y azúcar cande. Uno de mis compañeros se llamaba Honorato Minué Franco; su madre tenía una modesta casa de modas en la calle Fuencarral, "Viuda de Minué"; había un tocayo, Julián Sanz, y tres hermanos cuyo nombre no recuerdo, hijos de los dueños de un bazar. Formaban parte de un mundo mínimo, como los vecinos de la casa de enfrente. Entre ellos una muchacha de un piso alto, que hablaba con su novio – él en la calle – con las manos: cada posición correspondía a una letra, y así formaban frases con rapidez; me fascinaba esa manera de "pelar la pava" a distancia."[397]

De similar corte nostálgico tenemos las palabras de Marichalar en *Cruz y Raya*, en el número de julio de 1933, recordando su feliz infancia en Madrid:

> "Recuerdo cuando, de pequeño, corría detrás de mi aro por entre los árboles del Retiro. Lo alto de un pescante; el aro entre las piernas, y unos pies que no alcanzan. El mundo estaba hecho, entonces, a la medida de los mayores. Nosotros siempre al aire: o no nos llegan los pies, o no nos llegan las manos. ¡Qué gusto el peso de las riendas, su olor a cuero, y más allá, el de una piel lustrada con cubos de agua y con un cepillo muy de mañana! Me bajan unas manos, en volandas. Mi pie busca apoyarse en una rueda. Ahora el suelo. El caballo se ha quedado allá en lo alto, mirándome por los ojos de sus belfos. (…) [El aro] va pisando la sombra de los árboles. Se insinuará hacia los troncos. Si pasa un empedrado, brinca y trepida. El cruzar un regato lo desconcierta, y lo llena de sobresalto. Le atraen las piernas de los transeúntes, el agua de los charcos."[398]

Por tanto, es importante no perder de vista en ningún momento que, en medio de un Madrid en proceso de cambio, se seguían reproduciendo prácticas y pervivencias de

[397] Julián MARÍAS: *Una vida presente…*p. 42
[398] *Cruz y Raya*, julio de 1933, pp. 31-32

modelos anteriores, que eran parte de la modernidad urbana, pues no desaparecieron ni dejaron de ser relevantes. O, incluso, podríamos decir que la vida urbana moderna consistía en esa convivencia, en ese eclecticismo entre modelos y pautas tradicionales y nuevas. El vendedor ambulante era tan madrileño y coetáneo como el dependiente de Madrid-París, y su experiencia de la modernidad, si bien distinta, formaba parte del relato mismo del Madrid moderno. Es más, como decíamos páginas atrás, la modernidad no supuso un mundo nuevo, ajeno a lo anterior, ni una promisoria ciudad homogénea que hubiera resuelto sus problemas internos. Esta misma realidad que hemos detectado en lo social se repetía en otras dimensiones, como bien pudiera ser la sociabilidad intelectual y sus lugares, teniendo espacios nuevos y viejos, e incluso un estilo de sociabilidad que mutaba y convivía con otros, marcando la distancia entre las viejas cafeterías decimonónicas y los modernos laboratorios de la JAE, tal y como tendremos ocasión de ver. En resumidas cuentas, era la convivencia de un proceso de transformación industrial, moderno, por un lado, con luchas y resistencias, proyectos paralelos, ajenos o contrarios a semejantes cambios, por el otro. Y nuestros protagonistas fueron testigos de todo ello, siendo sus vidas familiares parte de ese largo y complejo proceso, con la progresiva creación de clases medias tecnificadas, aumento del éxodo rural, el acceso a la universidad y la masa como entorno urbano inmediato. En buena medida ellos eran botón de muestra de cierta contradicción, pues si su grado de formación y nivel de vida nos hablan de la consecución del ideal de la clase media, al mismo tiempo vivieron un estilo de sociabilidad en decadencia y se enseñoreaban del dominio de la palabra, elemento que estaba perdiendo protagonismo ante el avance de la cultura visual,[399]que bien puede ejemplificarse en el pobre grado de tirada e impacto real que podría tener una revista intelectual en una sociedad de masas.[400]

[399] Como hemos dicho previamente, véase el trabajo de Eduardo HERNÁNDEZ CANO: *Palabras sobre imágenes…*

[400] Tendremos ocasión de estudiar esta cuestión en el siguiente capítulo

***

En conclusión, toda esta descripción muestra y justifica dos puntos elementales para entender el Madrid de *Cruz y Raya*: en primer lugar, que Madrid se instaló en la *modernidad urbana*, caracterizada por sus rápidos cambios, en términos de industrialización, sociedad de consumo y de masas, y en segundo lugar sus tenaces pervivencias, conformando algo propio de esta modernidad urbana, la tensión tradición-cambio.[401] Se antoja evidente, como hemos ido viendo, la profunda transformación de Madrid en sus estructuras productivas (Segunda Revolución Industrial), laborales (crecimiento de nuevos empleos cualificados y tecnificados, propios de la modernidad), sociales (aparición de clases medias y un ocio de masas), y de consumo de masas. Esto se materializó en el propio plano urbano, donde tenemos la reforma de un casco antiguo que presentaba un paisaje renovado y a la altura de las grandes capitales europeas, destacando de manera privilegiada la Gran Vía con sus amplias dimensiones, sus luces y escaparates. Asimismo, nuevos barrios, como el de Salamanca, expresaban esa nueva vida de las clases medias acomodadas. Los nuevos transportes y servicios terminaron de dibujar una sociedad diferente, abierta, cambiante, desafiante, cosmopolita… Pero esto no podía ocultar la pervivencia o la supervivencia, si se prefiere, de un Madrid perezoso o incluso hostil al cambio, inercia que ya venía del Madrid de inicios de la Restauración. Este Madrid se materializaba también en barrios, en prácticas de consumo, de negocio, y vida.[402]

Así pues, sin caer en reduccionismos dialécticos, resulta evidente que la historiografía detecta una tensión entre cambio y continuidad, entre lo antiguo y lo nuevo, dentro de que, de explorar a fondo estas dimensiones, encontraríamos una enorme pluralidad de "lo nuevo", así como de "lo viejo". Pero lo relevante consiste en considerar la modernidad urbana, que ciertamente se había instalado en Madrid, como un proceso no lineal, sino plural, caracterizado por la ruptura de las viejas inercias y certezas, y la apertura de un espacio por explorar, nuevo, en el que los individuos y grupos hubieron de encontrar acomodo, fuera para resistirse al cambio o para fomentarlo en una dirección u otra. Esa era, realmente, la tensión de los madrileños en medio de la revolución industrial y de vida que se produjo en el primer tercio del siglo XX, y, de manera especial, con la caída del régimen de Miguel Primo de Rivera y la proclamación de la Segunda República, que abrió paso a una sociedad más madura pero que, a la vez, transitaba por caminos desconocidos, donde la pugna por dar un cariz diferente a la vida nacional y urbana fue el centro del relato republicano.

Este era el Madrid en el que se formaron y actuaron, por la urgencia de las circunstancias, nuestros católicos de *Cruz y Raya*. La condición de madrileños les obligaba a enfrentarse a estos cambios, a esta modernidad, precisamente porque Madrid constituyó el *foco de modernidad* más fuerte de todo el país. Como hemos visto, esto implicaba una nueva formulación de la experiencia urbana en muy diversas

[401] De manera clara y sintética se expresa en Luis Enrique OTERO y Rubén PALLOL: "El Madrid moderno... pp. 560-584

[402] Luis Enrique OTERO y Ángel BAHAMONDE: "Quietud y cambio en el Madrid de la Restauración", en Luis Enrique OTERO et al. (coord.): *La sociedad madrileña durante la Restauración: 1876-1931*, Vol 1, Comunidad de Madrid, Coloquios de Historia Madrileña, 1989, pp. 21-28

direcciones.[403] Vivir en Madrid marcaba la vida de la persona, tanto en su dimensión profesional (empleo, formación y educación, etc.), como cultural (ocio, costumbres, ritmo de vida), como incluso física (fisonomía de los lugares de vida, trabajo, consumo y ocio). Esto, en el fondo, implica asumir el peso que tiene la urbanidad sobre el individuo, asunto que ya rastrearon muchos intelectuales y pensadores en aquel tiempo, como vimos para el caso de Georg Simmel: es, pues, menester, entender que la ciudad transformaba la vida, en un diálogo entre grupos y sujetos que buscaban dar razón vital de su experiencia cotidiana.

Hemos podido ver cómo, efectivamente, la vida de muchos de sus protagonistas entroncaban coherentemente con el relato general de la ciudad, en términos de nivel socio-profesional, donde casi todos se dedicaron a la enseñanza universitaria o al amplio mundo de la escritura; también una importante mayoría experimentaron la emigración a la ciudad, sea como niños o adultos; o en términos de tensión continuidad-cambio, en ese salto generacional que fue tan pronunciado a nivel profesional o, incluso, exclusivamente formativo, con un importante número de doctores universitarios. Asimismo, hemos descrito el proceso por el cual Madrid se convirtió en metrópoli y sociedad de masas, con todo lo que supuso para aquella *esfera pública* intelectual, ese viejo Madrid presidido por cafeterías y grupúsculos elitistas que dominaban lo público a través de la palabra. Desafío, por otro lado, en el que nuestros protagonistas estuvieron inmersos mientras se da el paso de la Restauración a la Segunda República, y del que opinaron incluso desde las páginas de la revista, como vimos.

De esta manera, podríamos concluir, no puede ser casualidad que un proyecto renovador del catolicismo, que buscaba dialogar con la modernidad española, naciera en Madrid, y que sus protagonistas vivieran injertos en una ciudad y en una cultura plural, abierta, moderna. Era precisamente la *condición de posibilidad* para estos protagonistas de, no solo experimentar la modernidad, sino de dialogar e interactuar con ella, o incluso querer gobernarla. Y lo sorprendente, como veremos, será su condición de católicos, es decir, que frente a aquella mirada historiográfica que clasifica al catolicismo como forzosamente reaccionario y enemigo del cambio,[404] hubo católicos que buscaron ofrecer, desde el mismo foco de la modernidad española, Madrid, una alternativa de adaptación e integración en la misma. Ahora sería menester analizar pormenorizadamente el grado de participación que tuvieron en aquella *esfera pública intelectual* en retirada, en aquellas *redes urbanas de sociabilidad intelectual*, para poder concluir que, efectivamente, nuestros fundadores y colaboradores de *Cruz y Raya* formaban parte del microcosmos intelectual madrileño y, por extensión, europeo, para así poder concluir que su proyecto editorial era inseparable, históricamente ininteligible, sin comprender las tensiones y ánimos que, como *católicos intelectuales*, podía motivar y explicar la fundación de dicha revista.

---

[403] *Íbid.* pp. 584-588

[404] En este mismo trabajo que estamos citando de Rubén Pallol y Otero Carvajal se contrapone, por ejemplo, a una clase obrera consciente y militante (moderna), unas prácticas religiosas y una presencia de lo católico (antiguo). Si bien es un comentario superficial y no analítico (véase páginas 578-585), no deja de expresar esa mirada monolítica sobre el fenómeno católico en España. Es menester, como venimos defendiendo a lo largo de toda la tesis, diferenciar un planteamiento católico antiguo de uno renovador (entre otros, el de *Cruz y Raya*); en otras palabras, es urgente diferenciar el catolicismo (ajeno a planteamientos sociales o políticos concretos), de la plasmación práctica que sus fieles hagan en su tiempo.

## *Madrid como lugar de sociabilidad intelectual*

### Madrid, capital cultural

El Madrid moderno, el Madrid de tantos cambios a inicios de siglo, fue también la urbe por excelencia de la sociabilidad intelectual, de sus redes y lugares de encuentro y discusión, caja de resonancia de sus discursos sobre su tiempo y terminación nerviosa de una red que incluía las urbes europeas principales. La capital española, así, en medio de la incesante transformación de estos años a nivel material, también acogió una importante renovación cultural: efectivamente, como veremos, fue en Madrid donde se produjo esa Edad de Plata, o si se prefiere, esa cultura de entreguerras tan vivaz y, finalmente, trágica, que hemos descrito para el caso europeo. Y, como en aquel caso, esta renovación cultural tiene una misma nota característica, y es que se produjo en un entorno urbano moderno. Es por ello que, de la misma forma que se antojaban incomprensibles figuras como Ludwig Wittgenstein o Karl Kraus sin el contexto vienés, como bien reclamaban Schorske, Toulmin y Janik, también sería impensable *Cruz y Raya* sin el contexto madrileño.[405] Dos han sido los estudiosos que más han reclamado esta dimensión contextual urbana para comprender los procesos y fenómenos culturales habidos en Madrid y, por ende, en España, para el periodo de la *crisis de la modernidad*: Paul Aubert y Álvaro Ribagorda.[406] En suma, ambos defienden que la vivencia de la modernidad, de la condición de españoles y europeos, era singular en Madrid; en otras palabras, pensar, estudiar, escribir y discutir en Madrid conformaba un estilo, una manera propia de ser intelectual y participar de la cultura.[407]

En este capítulo ya hemos hecho un sosegado recorrido por las condiciones materiales del cambio en Madrid antes de la guerra civil. Ahora es preciso delinear su vida cultural. Ribagorda ha empleado gran cantidad de esfuerzos por concretar los lugares institucionales, físicos, donde se produjo ese encuentro social entre individuos considerados como intelectuales, y para explicar cómo, sin estos, las biografías de los escritores serían ininteligibles, sus éxitos editoriales inimaginables, sus lenguajes comunes imposibles de crear. Eran esos lugares madrileños que, en medio de la Dictadura de Primo de Rivera y la Segunda República, despuntaron en la capital con una inusitada fuerza y vigor culturales, atrayendo la atención de gran cantidad de jóvenes prometedores de provincias o de la propia capital: Residencia de Estudiantes, Residencia de Señoritas,

[405] Allan JANIK y Stephen TOULMIN: *La Viena de…* pp. 13-37

[406] Paul AUBERT: "Madrid, polo de atracción de la intelectualidad a principios de siglo" en Ángel BAHAMONDE y Luis Enrique OTERO CARVAJAL: *La sociedad madrileña durante la Restauración 1876-1931*. Madrid, Comunidad de Madrid/Alfoz, 1989, pp. 101-138; Álvaro RIBAGORDA: *Caminos de la modernidad: espacios e instituciones culturales de la Edad de Plata (1898-1936)*. Madrid, Biblioteca Nueva, Fundación José Ortega y Gasset.

[407] Paul AUBERT: "Madrid, polo de… p. 103. Es difícil no pensar en Pierre Bourdieu cuando leemos la aclaración hecha por Aubert en el paréntesis. Es menester recordar aquí lo ya dicho, quizás hasta la saciedad: analizar el contexto no permite una mágica comprensión directa, mecánica, del texto, pues el autor nunca es fruto inequívoco de la estructura en la que vive; más bien, responde a esta, y no a otra ciertamente, desde su libertad.

el Ateneo, la Junta para Ampliación de Estudios, la Universidad Central, así como diversas tertulias y cafeterías. Lugares todos sobre los que ahora será menester reconstruir mínimamente, pues era ahí donde se produjo el momento social del escritor, el sitio de encuentro, de proyectos comunes y de debate en los que nació *Cruz y Raya*.

Ahora bien, ¿Por qué Madrid? ¿Cómo, una ciudad que en el siglo XIX presentaba una realidad urbana, social, política, económica y cultural propia de un sistema elitista, caciquil, preñado de ruralidad y cerrazón ante la modernidad europea, se convierte en la referencia de una renovación cultural de tales magnitudes? Precisamente, Aubert recuerda que, incluso en los años del florecimiento cultural de la capital durante el periodo de entreguerras, para muchos testigos Madrid seguía siendo un villorrio mediocre, vil, presa del marasmo nacional y poco propicio para la vida intelectual seria.[408] El historiador francés repasa la sensación de ciudad a medio hacer, enclavada en medio de la nada castellana, fruto de la hipertrofia de una corte decadente: así lo reflejan los escritos de Manuel Azaña, Corpus Barga (colaborador de *Cruz y Raya*), Ramón Gómez de la Serna (otro asiduo colaborador de la revista), Antonio Machado, Miguel de Unamuno o Ramiro de Maeztu, entre otros. Quizás uno de los comentarios más mordaces hacia este Madrid impropio de una gran capital europea, especialmente para hacer cultura, se lo dedica Juan de Aragón en *La correspondencia de España*, el 19 de enero de 1909, quien afirma:

> "¿Qué alicientes ofrece Madrid al forastero para distraerse, para no aburrirse, para que al vivir en Madrid se dé cuenta de que vive en la capital de España? (…) En cuanto llega a una estación, ya se encuentra con un burdel indigno de una capital, formado por los maleteros harapientos, por los ganchos achulapados y por los mendigos molestos. En seguida, una fila de coches destartalados, inmundos, con caballos famélicos, con arreos que más que correas tienen cuerdas, con cocheros mal vestidos, y tras del coche, un golfo, trotando al par que el caballo, muestra del hambre cortesana, que corre una legua para ganar unas *perras* subiendo las maletas. Luego el calvario del hotel, porque Madrid, cuando alberga diputados, a senadores, a comisionistas y a comisiones políticas ya no tiene sitio en los buenos hoteles (…) Y pasado el calvario de la instalación viene el calvario de la calle, con sus groserías, con sus suciedades, con sus malos olores, con su pavimento de villorrio, con sus mendigos, con sus golfos, con su vicio en perpetua exhibición, con todo lo que es molesto y con nada de lo que es agradable (…) Otras distracciones ¡Pero si en Madrid no existen, a menos que se crea que es distracción el ir a la Bombilla o a las Ventas!"[409]

Es una descripción, ciertamente, desoladora. Madrid, así, era para muchos testigos el epítome de los males de la Restauración, con sus incoherencias y sus miserias. Y, sin embargo, en esos mismos años algo estaba sucediendo, la vida cultural se estaba transformando, al tiempo que lo material, como para alcanzar un nivel de creatividad y densidad intelectual notables, a la altura de otras capitales europeas. Se podrían aducir multitud de motivos, pero según Aubert la clave radica en la centralidad de Madrid a muy diversos niveles: en primer lugar, el político y financiero, generando unas posibilidades y atractivos importantes para vivir en Madrid, dado que, en definitiva, no dejaba de ser el

[408] Paul AUBERT: "Madrid, polo de… p. 106-112
[409] Extraído de Paul AUBERT: "Madrid, polo de… p. 107

espacio de poder más importante de España; a su vez, también era capital en un ámbito estrictamente universitario y académico, en su calidad de única ciudad cuya universidad (Universidad Central de Madrid) ofrecía todos los grados universitarios, algo que forzosamente atraía, fuera por breve plazo de tiempo o no, a todos aquellos que deseaban doctorarse, por no hablar de la obtención de becas. Esto mismo atrajo a varios miembros de *Cruz y Raya* a la capital, como Alfredo Mendizábal, José María Cossío o Miguel Artigas, que buscaron en Madrid la oportunidad de alcanzar el grado de doctores, tal y como ya pudimos ver. Finalmente, y no menos destacable, Madrid fue el centro editorial del país, y el más moderno, según los datos estadísticos que recoge en su trabajo el autor francés. Dado que buena parte, si no toda, de la carrera profesional de los intelectuales pasó por la redacción de un periódico o revista, este hecho reviste especial significación. Madrid, así, se convirtió en el lugar *en el que había que estar*, en dos direcciones: era el espacio donde la vida nacional cobraba una intensidad singular, tanto a nivel político como a nivel social y cultural, y por tanto era el lugar donde conocer a los referentes nacionales en el ámbito intelectual y académico; pero incluso, era la plataforma de recepción de lo que se escribía fuera de nuestras fronteras, aunque fuera solo a un nivel estrictamente editorial, pues era en la vieja capital donde se tenía un contacto más estrecho con diversas publicaciones que se hacían eco de trabajos europeos. Por lo mismo, Madrid también era la ciudad privilegiada para darse a conocer, convirtiéndose en *leit motiv* de muchos la aventura de trasladarse a la capital para triunfar en las artes y las letras. En suma, Madrid era el lugar ideal, antes de la guerra civil, para *ver y ser visto*, como describía Hemingway para el caso francés y París, que hacía posible producir un pensamiento español y europeo, a la altura de los tiempos. [410] Todo esto ayuda a entender por qué la vida intelectual de nuestros protagonistas de *Cruz y* Raya giraba necesariamente en torno a Madrid.

Así, sería razonable pensar que ese fuerte contraste entre el viejo Madrid mediocre y superficial y el Madrid cosmopolita y original se explique a partir de un profundo proceso de transformación precipitada a inicios de siglo, como vimos para el desarrollo industrial y el cambio social; también resultaría plausible considerar que, de la misma forma que el cambio económico y social mostraba discontinuidades importantes, incluso dentro de los mismos barrios, sucediera lo mismo en una dimensión intelectual: grandes espacios e instituciones que acogen a personalidades señeras y publicaciones admirables, con otros entornos presa del mismo marasmo de siempre. El recuerdo de Antonio Garrigues, editor de la revista, de su infancia en el Madrid de los primeros años del pasado siglo mostraba esa ciudad todavía de otra época:

> "Un Madrid alegre y confiado, con el encanto, un encanto mediocre, de la "Belle époque". Recuerdo, todavía de niño, la jura de bandera que tenía lugar en los paseos de Recoletos y la Castellana, y que entonces constituía un acontecimiento popular. Y recuerdo la figura de Alfonso XIII a caballo, con esa impresión que dejan en la memoria del niño las primeras imágenes. Era una estampa todavía muy romántica."[411]

[410] *Íbid.*… pp. 112-116
[411] Antonio GARRIGUES: *Diálogos conmigo mismo…* p. 14

En última instancia, también puede considerarse que buena parte de los mordaces testimonios sobre Madrid fueran fruto de una inextricable combinación de realidad con exageración y complejo personal. Algo así dejaba entrever el propio Ortega y Gasset el 11 de noviembre de 1908 discutiendo las opiniones sobre la ciudad de Unamuno:

> "Caracterizar a Madrid como el más rico yacimiento de frivolidad es una tontería de esas que Unamuno, temeroso no parezca harto perfecta su labor, intercala por humildad en sus discursos y conferencias. Para poder afirmar eso convendría probar que algunas otras capitales españolas son menos frívolas que Madrid y sobre todo que son más profundas. ¿Por ventura no hay en esta villa otra cosa que poetas absurdos? ¿Por ventura hay sabios en Salamanca o Bilbao? Es muy hacedero y muy divertido cuando no se tiene una noción rígida de responsabilidad intelectual decir lo primero que hallamos flotando sobre la superficie del alma, resto carcomido de *nuestros íntimos naufragios espirituales* (…) Decir que Madrid es el más frívolo lugarón que los demás de España y sobre equivocado e indemostrable, parece una falta de educación"[412]

Así, de una forma u otra, con mayor mérito propio o por estricta ventaja por ser capital administrativa, Madrid se convirtió en *capital cultural*. Ciertamente existieron otros núcleos importantes, como Barcelona, e incluso también otras capitales de menor envergadura como Valencia o incluso Oviedo ofrecieron un panorama sugerente, si bien no al nivel madrileño.[413] De hecho, en el caso del grupo de *Cruz y Raya* es paradigmático ver cómo existieron varios núcleos urbanos que gravitaron en torno a Madrid, lugar donde finalmente se editaba y se preparaba la revista en tertulia: así, tenemos a Emilio García Gómez, García Valdecasas y Manuel de Falla desde Granada, desde donde este último a golpe de carta y lento trabajo escrito, además de periódicas visitas a Madrid, se vinculó a la revista;[414] con un pie en Madrid y otro en Santander estaban Miguel Artigas y José María Cossío, líderes intelectuales de la capital cántabra que tanta proyección tenía en estos años;[415] de igual manera entre Madrid y San Sebastián estuvieron Eugenio Ímaz y Xavier Zubiri, quienes ya residían en Madrid desde hacía tiempo, pero su origen y referencia veraniega estaba en la urbe vasca;[416] finalmente, tenemos a Alfredo Mendizábal desde su cátedra de Oviedo.[417] Todos estos personajes tenían orígenes y relaciones con otras ciudades españolas, como vemos, pero su referencia constante para estudiar, publicar y relacionarse era la capital. Es por esto que no podemos obviar que se podía hacer cultura en las provincias, no solo en Madrid, pero la privilegiada situación de la capital hacía ineludible el traslado para muchos, como vimos para casos particulares de miembros de *Cruz y Raya*. Con el paso de los años, desde finales del XIX hasta 1936

[412] La cursiva es nuestra. Extraído de Paul AUBERT: "Madrid, polo de…. pp. 109-110
[413] José Carlos MAINER: *Años de vísperas…* pp. 105.-106; Paul AUBERT: "Madrid, polo de… p. 102
[414] Elena TORRES CLEMENTE: *Biografía de Manuel*…Pp. 109-159; Emilio García Gómez obtuvo la plaza de catedrático en la Universidad Central en el año 35, Archivo General de la Universidad Complutense de Madrid, expediente Emilio García Gómez, P-516
[415] Jerónimo DE LA HOZ REGULES: *Miguel Artigas. De…* para los años de la publicación de la revista Miguel Artigas estaba ya en Madrid como director de la Biblioteca Nacional, cargo que ocupó desde el año 1930.
[416] José Ángel ASCUNCE et al. (coord.): *Eugenio Ímaz: Hombre…* pp. 19-24
[417] Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto. Memorias…* pp. 113-114

el proceso se fue acentuando, generándose unas instituciones, publicaciones y espacios simbólicos poblados de conocidas personalidades en el campo intelectual que potenciaban, a su vez, la consideración de Madrid como *polo de atracción*. Como recordaba Moreno Villa, alumno de la Residencia de Estudiantes: "mis amigos quieren superarse. Todos, todo un enjambre. Hay un rumor renacentista que les mantiene en vilo. ¡Qué maravilla! Durante veinte años he sentido ese ritmo emulatorio, y he dicho: así vale la pena vivir>>"[418]

Santos Juliá advierte que no solo eran literatos y escritores, perfil intelectual que siempre ha copado el centro de la mirada historiográfica de estos años, sino también científicos, arquitectos, ingenieros, músicos, filósofos, e investigadores de muy diverso tipo, como Ramón y Cajal, Cabrera, del Río Hortega, Catalán, Zuazo, Rey Pastor, Torroja, Torres-Quevedo, Terradas, Marañón o Pittaluga.[419] En definitiva, un mosaico de sorprendente creatividad y madurez teniendo en cuenta la trayectoria académica de la misma ciudad en el siglo anterior.

Estos intelectuales, de tan variada procedencia y especialidad, terminaron por apuntalar una manera de entender la ciudad y la experiencia moderna de la misma, así como de percibir y relatar la crisis europea y el devenir de los tiempos. Es una *experiencia urbana propia*, con unos lugares propios y unos rituales de legitimación característicos que justifican el rol de guía secular de la masa que se atribuían. Así, tal y como advierte Aubert, la ciudad de Madrid se convirtió en el sueño de una pequeña burguesía que a través de sus méritos intelectuales logró erigir un protagonismo social que se vehiculaba a través de ritos tales como discursos, banquetes, homenajes, manifiestos, a partir de los cuales se expresaba ese liderazgo que pugnaba por la hegemonía del campo de la comunicación social y la producción del discurso en medio de una sociedad de masas. Solo Madrid tenía esa caja de resonancia, la tribuna suficientemente activa y poderosa como para armar de autoridad a los intelectuales y otorgarles poder sobre la masa, incluso de orden político.[420] En este sentido, era sumamente elocuente la propuesta que le hizo en correspondencia privada Ortega y Gasset a Unamuno en el mismo 1908, tras aquellas disputas sobre la vida cultural de Madrid, en la que, tras admitir que Madrid no era el paraíso de la cultura, insistía en que sí era, al menos, el centro más poderoso con que contaba España para influir en la sociedad nacional. Así, invitaba al rector de Salamanca a afincarse en la capital y participar de su tribu de intelectuales optimistas, y conformar una "isla donde salvarnos del energumenismo", en medio de la "charca de Madrid".[421]

[418] Santos JULIÁ: "Ser intelectual y ser joven, en Madrid, hacia 1930" *Historia Contemporánea*, 27, 2003, p. 755
[419] *Íbid.* p. 756
[420] Aubert, como otros historiadores, han llegado a afirmar que la República del 31, con su proceso de gestación, con sus grupos de apoyo y, como epítome, con su presidente de gobierno en el 31, Manuel Azaña, supone el triunfo social y político de los intelectuales en nuestro país. Paul AUBERT: "Madrid, polo de… pp. 128-129
[421] Extraído de *Íbid.* p. 114-115

**Integrarse en Madrid, integrarse en sus redes**

Esta experiencia urbana de los intelectuales, vivida y entendida desde su propio relato de guías seculares de la sociedad moderna, solo fue posible porque se sustentaba en redes sociales que permitían a los nuevos encontrarse con los viejos, es decir, abrir las puertas del Madrid intelectual a las nuevas generaciones que querían hacerse un hueco en esos espacios de socialización de escritores, académicos, pensadores y artistas. La clave era hacerse el encontradizo, acudir donde las figuras referencia se reunían y conseguir un encuentro. Tal y como sucedía en las otras capitales europeas, en Madrid existía todo un rito de paso o iniciación para que el joven de provincias, aun tímido pero lleno de ambición, tuviera la oportunidad de ser acogido entre aquellas élites, a través de las redes intelectuales que operaban en la urbe. De esta manera, frente al viejo modelo que denunciaba Giner de los Ríos, que consistía en estudiar derecho en la capital, conseguir un buen enlace matrimonial y, quizás, un futuro escaño en el que terminar de encarrilar una vida parasitaria en torno a la Corte, tenemos el nuevo modelo de socialización intelectual: irrumpir en Madrid desde la provincia, a poder ser, con alguna carta de recomendación, como la que tenía José Sánchez Rojas de Unamuno para Luis Araquistain, o García Lorca de Fernando de los Ríos para Juan Ramón Jiménez. Como vemos, la validación de otro intelectual daba licencia a un joven prometedor para ser recibido con benevolencia por parte de los círculos intelectuales madrileños. Antonio Marichalar, editor de nuestra revista, se sirvió de la influencia de su padre, que escribió una carta personal a Ortega Munilla, padre del filósofo, para obtener una oportunidad en el mundo editorial.[422] Otro caso muy claro era el que unía a Xavier Zubiri y Eugenio Ímaz con Juan de Zaragüeta: este último, sacerdote tomista y profesor en la Universidad Central, trajo a Madrid a aquellos, para que estudiaran la carrera y entraran en contacto con las redes intelectuales de la capital, especialmente con Ortega y Gasset, relación tan relevante para el caso de Zubiri. Tanto es así, que a Ímaz le consiguió una beca para sufragar sus estudios en Madrid. Pero su relación no terminaba ahí: una vez aterrizados en la capital, los tres coincidían en los famosos veranos de San Sebastián, donde se reunían con diversos intelectuales españoles en las tertulias y el ateneo de la ciudad vasca, como Gregorio Marañón, Fernando de los Ríos o Américo Castro, generando todo un entramado de sociabilidad clave. En tales encuentros Zaragüeta aprovechaba para aleccionar a los jóvenes vascos en el pensamiento orteguiano y el rigor intelectual. Con el tiempo, en el ateneo guipuzcoano se llegó a conocer a estos personajes como "la siempre viva perpetua sociedad celibataria", con Ímaz, Zubiri, Yarza y Egurrola. Incluso esta red presidida por Zaragüeta se extendía al extranjero, permitiendo que un joven Zubiri, en su paso entre tomismo y orteguianismo, disfrutara de una beca para estudiar en Lovaina y terminar su doctorado en teología en Roma en 1920.[423]

En el caso de José Bergamín, inicialmente contó con el apoyo inestimable que suponía ser hijo y secretario de un ministro antes de la Dictadura, lo cual le permitió tener acceso a una sociabilidad de élites, como aquellos veranos pasados en Biarritz; estos le

[422] Domingo RÓDENAS DE MOYA, introducción y selección de textos en *Antonio Marichalar. Ensayos*… p. XIII

[423] José Ángel ASCUNCE et al. (coord.): *Eugenio Ímaz: Hombre…*pp. 23-25; Carmen CASTRO: *Xavier Zubiri: breve…* pp. 71-75

permitieron, desde 1926, visitar periódicamente a Miguel de Unamuno en Hendaya.[424] Al tiempo, la gran figura que le conectó con el entramado intelectual fue Juan Ramón Jiménez, quien le abrió paso en sus primeras publicaciones y le apadrinó hasta su primer éxito literario, *El Cohete y la estrella*, y que también conoció gracias a su padre.[425]

Otras veces el acceso a una red intelectual podía ser profundamente fortuito, como el caso de Jiménez Díaz, que debido a su precoz prestigio en la capital fue elegido por Rafael Alberti para ser su médico personal, abriendo así el círculo a todo el entorno del literato y su mujer.[426] Manuel de Falla, prometedor joven músico gaditano, aterrizó en Madrid en 1900 de la mano de Tragó, su tutor personal, con quien se dirigía por correspondencia hasta que se hizo necesario su traslado a la capital. Este le hizo un hueco en la ciudad y sus lugares de encuentro. Al poco tiempo, el crecimiento de Falla precisó pasar a otro tutor de mayor prestigio, el catalán Felipe Pedrell, quien recibía al andaluz en su piso de la Plaza de Oriente. En esos años de inicio de siglo este futuro compositor aprendió no sólo música, sino los códigos básicos para relacionarse en Madrid, como veremos.[427] Algo no muy diferente vive Miguel Artigas, quien al llegar a Santander, recién sacada la plaza como director de la Biblioteca Menéndez Pelayo, es introducido en las tertulias intelectuales de la capital cántabra por Carmelo Echegaray.[428]

La experiencia de los miembros de la revista a nivel europeo era ciertamente la misma, como veremos por ejemplo al abordar los viajes de intelectuales al extranjero mediante becas. Pero al margen de estas tenemos otros casos como el de Alfredo Mendizábal en Francia, donde consigue conectarse con el catolicismo renovado galo a través de Juvisy y su publicación *La Vie Intellectuelle* en 1930, que con el tiempo le abrirá camino hasta conocer personalmente a los grandes referentes de *Esprit*, Jacques Maritain y Emamnuel Mounier, acompañado por José María Semprún. Asimismo le sucederá con Luigi Sturzo, líder de la democracia-cristiana italiana.[429]

Pero la introducción a un grupo informal no era suficiente: se antojaba menester afirmarse, definirse, mostrarse como un igual, al menos potencialmente.[430] Para ello era

[424] Gonzalo PENALVA: *Tras las huellas…* p. 20; al tiempo, su acceso a la cultura académica vino dado en el colegio San Miguel, de clase alta, regentado por jesuitas, lo cual vuelve a hablarnos de una cierta facilidad para relacionarse con lo más granado de la ciudad, aunque él insistiera en haber sido un mal alumno y haberse educado, verdaderamente, en las calles de Madrid y en la Biblioteca Nacional. P. 24.
[425] *Íbid*. Pp. 41-53. No obstante, la relación terminó no solo rota, sino incluso en abierta enemistad, por motivos poco claros, señalándose normalmente la envidia de Juan Ramón Jiménez hacia los jóvenes talentos.
[426] De todas maneras, la vida de Jiménez Díaz tuvo varios encuentros fortuitos o accidentales pero de enorme resonancia en su vida, prueba fidedigna del poder socializador de vivir en Madrid: ya hemos contado el caso su encuentro con la multitud que aclamaba a un Ramón y Cajal asomado a su balcón tras recibir el Nobel, pero habría que añadir que en su primera adolescencia coincidió con Menéndez Pelayo en la biblioteca a la que iba a devorar libros de aventuras con su hermano mayor, o la enorme relevancia que tuvo en su amor al conocimiento y a la ciencia a través de su preceptor, a la sazón sacerdote, que terminó yéndose a Alemania para estudiar teología. Su ejemplo le dejó enamorado por el conocimiento y Europa como cima de este. Véase Mariano JIMÉNEZ CASADO: *Doctor Jiménez Díaz*…pp. 44-191
[427] Elena TORRES CLEMENTE: *Biografía de Manuel…*p. 32. Torres Clemente añade que otra persona trascendental en su formación en la vida moderna fue su director espiritual, de quien no ofrece nombre.
[428] Jerónimo DE LA HOZ REGULES: *Miguel Artigas. De…*p. 63
[429] Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto: memorias…* pp. 106-142
[430] Paul AUBERT: "Madrid, polo de… pp. 116-118

ineludible hacerse discípulo, o por lo menos seguidor, de alguna figura de renombre, que permitiera al recién llegado encuadrarse dentro de un microcosmos; normalmente se trataba de personajes emblemáticos como Giner de los Ríos, Manuel Bartolomé Cossío, para el entorno de la ILE; o el propio Ortega y Gasset y todo su entorno editorial, de quien, Salvador Lissarrague Novoa, en el segundo número de *Cruz y Raya*, de mayo de 1933, afirmaba que había sido la referencia fundamental de cualquier intelectual español para introducirse en tal mundo: "en la selva social española no ha saltado desde entonces nada apreciable que no haya sido captado, reconocido, estimulado y ayudado por José Ortega y Gasset."[431]

Estos maestros les daban un sistema de trabajo, un nivel de conversaciones y debates, un criterio vital para la tarea intelectual, como había afirmado Rafael Altamira años atrás:

> "Tengo, además de las clases y las lecciones, el Ateneo, dos paseos diarios largos, el café, excursiones los domingos con Giner, Cossío, Rubio y Salmerón, a veces el Real, el Museo de Pinturas, (…). Todo esto perfectamente metodizado, contrabalanceado, huyendo de ser un mero buen estudiante como un vago idealista, y procurando ser un hombre. Así, si estudio 7 horas al día, me doy paseos de 10 a 14 kilómetros (…). Así se curan romanticismos, melancolías, ternuras tontas, utopías de la imaginación, vértigos políticos, anemias, flaquezas y otros males"[432]

Estas palabras seguían valiendo para la generación posterior, cuya vida de jóvenes estudiantes y científicos en ciernes comenzaba a forjarse con una disciplina discipular en Madrid, así como con unos lugares propios para crecer, como la Universidad Central, el Ateneo, la Residencia de Estudiantes y de Señoritas, y la multitud de cafés, tertulias y revistas que abrían sus puertas a nuevos talentos, como Francisco Ayala, José Bergamín (de los pocos nacidos en Madrid), Rafael Alberti, César Arconada, Ramiro Ledesma, Joaquín Arderius, Eugenio Montes, Antonio Espina, o los colaboradores de *Cruz y Raya* Antonio Marichalar y José Antonio Maravall.[433] Como podemos observar, resulta impensable la formación y promoción de tantos escritores del entorno del 14 y del 27 sin estas redes, que para los años veinte estaban, ciertamente, en plena ebullición y consolidadas como para acoger y formar a tantos estudiantes, tanto de fuera como de la propia ciudad. Era este, en definitiva, un caso mayúsculo de trabazón entre intelectuales y redes; intelectuales y sociabilidad.

Para llevar a término esta sociabilidad era menester ser también creador de las redes, tejerlas con cuidado y dedicación. A este respecto, nuestros protagonistas de la revista también fueron, en algunos casos, constructores de las mismas, por no hablar de que la propia revista fue una red de llegada y promoción en Madrid. A este respecto destacaba Miguel Artigas, infatigable en su proyecto de aunar Tradición y modernidad a golpe, precisamente, de unir sus redes: su biógrafo destaca cómo tejió con esmero un grupo de trabajo y divulgación que, por un lado, diera a conocer el pensamiento español

[431] *Cruz y Raya*, mayo de 1933, p. 173
[432] Extraído de Paul AUBERT: "Madrid, polo de… p. 117
[433] Santos JULIÁ: "Ser intelectual y… pp. 752-755

en Europa y el europeo y su ciencia en España, y por otro, pusiera a trabajar juntos a investigadores de la Institución Libre de Enseñanza y el Centro de Estudios Históricos, con otros de corte conservador o abiertamente tradicionalista. Santander, así, se convirtió en un foco de pensamiento plural en torno a Artigas, que siempre miró hacia Madrid para inspirarse y atraer en los veranos a sus intelectuales, ya fueran Menéndez Pidal o Ramiro de Maeztu. De hecho, el origen de la universidad de verano de la capital cántabra, como tendremos ocasión de ver, fue la Biblioteca de Menéndez Pelayo y la sociedad homónima que dirigía Miguel Artigas.[434] Siempre próximo a este, como señalamos previamente, estaba José María Cossío, quien logró convertir su casa de Tudanca en un punto nodal de una sociabilidad que unía Santander y Valladolid con Madrid, donde tenía enorme cantidad de contactos. En este sentido, fue especialmente eficaz a la hora de conocer y promocionar joven talento de la región, siendo paso inexcusable para muchos que querían llegar a la capital de España recomendados, pero también para otros ya veteranos a los que atraía, como Miguel de Unamuno. De la misma manera que sucedía con Artigas, de Cossío era un hombre que gustaba de la pluralidad a izquierdas y derechas, como bien pudiera expresar en su propio ocio sincrético, donde cabía el fútbol moderno y la tauromaquia.[435] Sánchez Mazas, posteriormente colaborador de la revista, recordaba su visita a Tudanca de la siguiente manera:

> "Hubiéramos hablado sin parar, hasta el amanecer, de letras, de política (…) tuvimos un imperio porque hubo en España casas así (…) aquí se templa el albedrío para ir más allá de los montes y de los mares (…) Cossío tiene el temple, el físico, la erudición, los epigramas, la cortesía y los caprichos ineluctables de un gran humanista…"[436]

Un caso singular fue el de Antonio Marichalar, reconocido por todos como el gran sostén de la red intelectual transnacional que unía París, Madrid y Londres, mediante su buen hacer a ambos lados de los Pirineos. Promocionó jóvenes del 27 en Europa y dio a conocer la producción intelectual española en Europa, así como la europea en Madrid, gracias a su enorme labor de crítico literario en diversas publicaciones madrileñas y extranjeras, tales como *The Criterion, Intentions, Índice, El Sol* o *El Imparcial*, y de una estrecha amistad con Paul Valery, Larbaud, T. S. Eliot, o George Santayana, entre otros.[437]

Es más, algunas propias publicaciones y obras editoriales constituían, de hecho, expresión de un conocimiento y un sentido de comunidad previos. Así, de igual manera que, veremos, las cafeterías o los pasillos de las universidades eran lugares propios de su sociabilidad, la redacción de una revista o periódico era punto nodal de la red intelectual. Así lo recordaba, en las páginas de *Cruz y Raya* López Ortiz, al hablar de la revista *Al-Andalus*, fundada por su colega y amigo García Gómez, a la sazón fundador de nuestra revista:

---

[434] Jerónimo DE LA HOZ REGULES: *Miguel Artigas. De…* pp. 39-62 y 348-351
[435] *Íbid.* pp. 154-291
[436] *Íbid*. p. 291
[437] Domingo RÓDENAS DE MOYA, introducción y selección de textos en *Antonio Marichalar. Ensayos*… pp. XIII-XXVI

> "*Al-Andalus* es un símbolo de una compenetración que antes ya existía; lo que antes andaba por fuerza disperso tiene hoy un *hogar*. Pudo haber tardado más, pudo lo mismo adelantarse; por mucho que se hubiera adelantado, la realidad era aún anterior."[438]

En otros casos su sola presencia no bastaba para construir redes propiamente, pero sí para ejercer cierta influencia sobre otros, y darles acceso o mantener a otras vigentes. Esto vale para Manuel de Falla, quien desde Granada se mantenía constantemente en contacto con la ciudad de Madrid mediante correspondencia, a la que dedicaba diariamente horas, así como asiduos viajes a la capital, para sostener una relación discipular con jóvenes como Ernesto Halffter.[439] O Alfredo Mendizábal y su papel conectando a tantos juristas de *Cruz y Raya* en organismos de la SDN para luchar por la paz europea, como tuvimos ocasión de mencionar.[440] Incluso Xavier Zubiri trayendo a las tertulias de *Cruz y Raya* al joven Julián Marías.[441] De este último tenemos un breve extracto de cómo se produjo su integración en las redes de Ortega y Gasset en su primer año de carrera de Filosofía, siendo aquel su profesor:

> "(Zubiri y yo) Pronto nos hicimos muy amigos. A veces íbamos a un café a merendar, y luego a una película, por lo general de espionaje o policiaca. A veces alguien me decía haberme visto con un compañero; yo contestaba: "Es el catedrático de Historia de la Filosofía". Me propuso que leyese la *Metafísica* de Aristóteles; como no sabía griego, que estudiaría el curso siguiente, me recomendó la traducción italiana de Armando Carlini; la pedí, la leí, y esa fue mi primera visión de Aristóteles: "Lènte, poi, si dice in molti modi, ma sempre rispetto ad una stessa determinazione…". Y, junto al griego, el imperativo para el curso siguiente: Ortega."[442]

Como vemos, el grupo central de *Cruz y Raya* vivía perfectamente inserto en las redes de sociabilidad de intelectuales en Madrid, y en aquellas que conectaban directamente con la capital desde la periferia. Y estas, a su vez, resonaban en Europa, a través de redes transnacionales, como pudiera representar Marichalar. Redes de pensadores de muy diverso origen y tendencia, y en las que como católicos se movían sin merma o extrañeza; es más, sentían esta sociabilidad como una forma de vivir la ciudad, como una comunidad o, nuevamente en palabras del asiduo colaborador de *Cruz y Raya*, López Ortiz, como un "hogar", reconociendo a otros tenidos como maestros como "padres de una familia".[443] López Ortiz, por cierto, además de arabista era sacerdote.

Y un hecho tan natural para ellos debe ser correctamente interpretado en lo que tiene de significativo en la vida de un catolicismo ajeno a la militancia o al

[438] *Cruz y Raya*, julio de 1933, p. 148. La cursiva es nuestra
[439] Elena TORRES CLEMENTE: *Biografía de Manuel…* pp. 109-150
[440] Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto: memorias…* pp. 106-113
[441] Julián MARÍAS: *Una vida presente…* p. 113-114
[442] *Íbid.* p. 76
[443] *Cruz y Raya*, mayo de 1934, pp. 131-133. En el texto original está hablando de Ribera como gran padre de la familia de los arabistas españoles.

confesionalismo, y no por ello menos próximo a la fe romana; de hecho, todavía hoy nos encontramos con una historiografía que tiene problemas para comprender semejante hecho. A este respecto es ilustrativo cómo Elena Torres, biógrafa de Manuel de Falla, no deja de mostrar cierto estupor e incomprensión ante el hecho de que alguien con una fe tan personal y sincera como el laureado compositor tuviera tantas amistades y tan estrechas con no católicos, y de vida tan alejada de la moral que profesaba aquel.[444] En ese sentido, algo parecido le sucedía a de Falla con amigos suyos no católicos, pues John Trend, amigo y admirador de la obra del andaluz, no dejó de afirmar que el peor enemigo de la Cultura de Plata fue la Iglesia católica, cuando aquel no era sino uno de sus principales exponentes y… católico.[445] En realidad, estamos ante un fenómeno histórico como la Iglesia de difícil comprensión y que tiende a ser simplificada al agotarla en una jerarquía institucional y una fe que se lee en términos políticos. Irónicamente, lo que no se asume es una separación de planos que es lo que reclamaban nuestros creadores de *Cruz y Raya* con su vida y con sus escritos en la propia revista. Esto puede explicar, siguiendo con el mismo caso, la relación entre de Falla y García Lorca: una amistad inicial profunda y personal, sin menoscabo de las convicciones de uno y otro, una crisis intermedia producida por un ataque directo de Lorca a la fe del compositor, pero un vínculo que a pesar de ello no moriría y que resucitó cuando de Falla trató estérilmente de salvar al poeta en los fatídicos días de verano del 36, aun a pesar de arriesgarse él mismo.[446]

[444] Elena TORRES CLEMENTE: *Biografía de Manuel…* pp. 105-106
[445] *Íbid*. p. 142
[446] *Íbid.* pp. 112-131; Carol A. HESS: *Sacred passions. Life*… 216-218

## Vivir de la pluma

Una vez introducidos en las redes y aceptados por sus principales maestros, el joven intelectual en Madrid encontraba otro escollo no menor: comenzar a trabajar. Lo normal era desear *vivir de la pluma* con las propias publicaciones o clases, o incluso ambas. Esta forma de vida, esta vocación social, representaba de manera plástica aquella condición del intelectual como *conciencia de la multitud*, que describe de esta manera Jesús A. Martínez, uno de los mayores especialistas sobre los escritores antes de la Guerra Civil.[447] Sin embargo, semejante papel estaba lejos del alcance de la mayoría de los escritores e intelectuales: era menester, previamente, forjarse un nombre, crear una tribuna y un público fiel, y esto entrañaba una tarea hercúlea. Si bien la situación había mejorado considerablemente a inicios del siglo XX por la explosión del mercado editorial y el público lector, seguía siendo complejo hacerse un hueco como escritor en Madrid. Es sintomático del cambio que se produjo en las prácticas de escritura, edición y lectura en nuestro país para los primeros años del siglo cómo, en opinión de editores de renombre como Calleja, había muy pocos escritores, "en España se lee poco y se escribe poco", mientras que la percepción de los escritores era que la demanda era demasiado estrecha ante una pléyade de escritores desesperados por vender. Esto suponía, en la práctica, que, si bien existían intelectuales que podían vivir verdaderamente de la pluma, vendiendo sus libros o publicando artículos regularmente, cosa que difícilmente sucedía en la anterior centuria, más allá de Galdós o Pardo Bazán, entre otros, otros muchos malvivían en los márgenes del mercado editorial publicando esporádicamente y de forma absolutamente precaria. No obstante, el hecho histórico significativo que expone Martínez Martín es la consolidación de la figura del intelectual escritor en el primer tercio del siglo pasado, que incluso se reconocía a sí mismo como tal y generaba una cierta identidad colectiva, como pudo verse en el caso del manifiesto firmado en el año 1931 a colación de su condición laboral por el estupor del cierre de la Compañía Ibero-Americana de Publicaciones (CIAP), donde podemos encontrar la firma de Manuel Abril, uno de nuestros protagonistas.[448]

Para su consagración, como hemos visto, era elemental combinar talento con una buena integración en las redes de sociabilidad. Habida cuenta de los procesos habituales de inmigración a la capital, entrada en los circuitos literarios e intelectuales mediante un padrino y la demostración del talento, los caminos solían bifurcarse en función del éxito en el mercado que lograra. Por un lado, la carrera estrictamente literaria suponía lograr algún éxito de ventas y, a poder ser, la obtención de algún reconocimiento o premio importante como para forjarse fama, a partir de la cual era viable conseguir buenos contratos con la editoriales madrileñas y fructíferas ventas de libros. El colofón final sería alcanzar tal impacto en el mercado que las obras del escritor se tradujeran en el extranjero y se terminara ocupando un sillón en la Real Academia de la Lengua. Para el caso de los fundadores de *Cruz y Raya*, no podemos señalar a nadie que alcanzase tal nivel de resonancia en el mercado cultural; quizás, aunque dentro del espectro de la música y la composición, que tiene sus propias reglas, pero lógicas similares, podemos hablar de

[447] Jesús A. MARTÍNEZ MARTÍN: *Vivir de la pluma. La profesionalización del escritor, 1836-1936*. Madrid, Marcial Pons, 2009, p. 158.
[448] *Íbid*. Pp. 159-164

Manuel de Falla como reconocido mejor compositor nacional antes del 36. En otro nivel, por debajo del reconocimiento de este, el propio José Bergamín o Manuel Abril.

Ciertamente, otro camino muy transitado por los intelectuales era el académico: suponía alcanzar el grado de profesor universitario y, desde esa plataforma, el centro laboral y salarial provenía de la universidad, pero podía complementarse con colaboraciones periódicas en revistas especializadas o con alguna otra publicación puntual. Sin lugar a dudas, esta sería la opción mayoritaria por parte de los fundadores de nuestra revista: tal y como hemos podido ver, la mayor parte son catedráticos o profesores auxiliares, de corte fundamentalmente académico o científico, que, a pesar de que pueden consumir productos literarios con fruición o participar de tertulias y veladas de escritores, su producción como autores se limita a un complemento a golpe de artículos en revistas dirigidas a un público ciertamente elitista intelectualmente. De hecho, la misma concepción de la revista *Cruz y Raya*, como tendremos ocasión de estudiar, responde a esta lógica fundamental de intelectuales y académicos que publican artículos científicos; solo quizás a partir del año 35, y por el enorme trabajo de apadrinamiento que ejerció José Bergamín sobre las nuevas generaciones de literatos, comenzó a aparecer en las páginas de *Cruz y Raya* una importante cantidad de jóvenes poetas que escribían para la revista buscando hacerse un hueco en el mercado literario.

La otra cara de la moneda la componían los escritores que nunca lograron encontrar un nicho de mercado con el que poder vivir. La opción más razonable, y siempre entendida como transitoria, pero sin embargo tantas veces cronificada, era la vida en la prensa. En el siguiente capítulo volveremos sobre el crecimiento y modernización de la prensa madrileña, pero ahora señalemos sucintamente cómo era posible trabajar en alguna publicación periódica, nuevamente a través de alguna recomendación pertinente, y así obtener una cierta estabilidad económica (normalmente muy precaria), y una plataforma para labrarse un discurso y unos lectores. Ahora bien, la inmensa mayoría no lograron nunca conseguir tal cosa, y malvivieron de artículo en artículo y de publicación en publicación buscando un protagonismo que nunca encontraron; esta desigual lucha, además, tenía otra enorme desventaja, según Azorín y Unamuno: amputaban casi toda opción de tener tiempos largos de sosiego y reflexión, indispensables para toda labor intelectual que se precie, y por ende la gran obra con la que muchos podrían despuntar no se escribía, sencillamente, porque tenían unos plazos y una disciplina del artículo periódico que atender. A esto se añadía que los nuevos criterios de rentabilidad empresariales modernos impusieron una draconiana vida para todos los colaboradores, en tiempos y líneas editoriales, antaño más flexibles. Todo ello suponía para muchos la muerte de su carrera literaria, por falta de tiempo, de talento, de energías, o de una oportunidad surgida por conexión personal con algún editor.[449] Aubert, no obstante, advierte que, al menos, este nuevo estilo y esta nueva prensa permitía un alcance mayor en términos de lectores y público, de forma que, si se respetaban las condiciones laborales y la línea editorial, se podía optar por otra vía de acceso a la fama: la lucha política, la participación como columnista o articulista en el debate público, como hiciera, entre otros muchos, Luis Morote en *El Liberal*.[450]

[449] *Íbid*. P. 173
[450] Paul AUBERT: Madrid, polo de… pp. 118-119

Por supuesto, articulando toda esta realidad estaban los contratos editoriales y los derechos de autor. Los primeros decenios del siglo XX presentaron una evolución importante cara a la profesionalización del estatuto del escritor, decíamos, pero también del editor. De esta manera, paulatinamente fueron desapareciendo las viejas relaciones de amistad o clientelares entre autor y editor, para surgir nuevas formas de relación modernas, en términos mercantiles y laborales, donde el editor era un gestor empresarial más que un entusiasta hacedor de libros. De esta forma, los contratos fueron siendo más estables y, de la mano del ensanchamiento del sector y su mercado, más prolíficos, aunque esto no supone en absoluto que desapareciera la precariedad para los autores, las pérdidas para la editorial en caso de publicar un libro sin éxito, o las tensiones personales y legales entre escritor y editor. Para muchos escritores, el editor seguía siendo un ladrón capitalista que vivía a costa del trabajo ajeno; para muchos editores, por su parte, el escritor era un vago y un inmaduro que no sabía sostenerse y desconocía cualquier lógica económica mínima. Y al tiempo surgieron nuevas editoriales o conglomerados empresariales que comenzaron a ofrecer contratos estables, incluso con mensualidades, bien remunerados y en términos de exclusividad, anticipo de tiempos futuros, que suponían el horizonte de lo deseable para muchos intelectuales en la capital, como pudieran ser la editorial *Renacimiento*, *Biblioteca Nueva* o la CIAP.[451] La modernización editorial también supuso reabrir la vieja polémica sobre los derechos de autor, donde los escritores insistían en mantener la cesión temporal de los derechos sobre la obra a la editorial, que era lo que defendía la Ley de Propiedad Intelectual de 1879 y el decreto del año siguiente que la completaba;[452] los editores, a su vez, pugnaron a lo largo de los primeros años del siglo, y especialmente durante los años republicanos, para convertir esa cesión en una compra definitiva, decían, como cualquier otra compra de propiedad privada. No obstante, la guerra del 36 también supuso para este caso un aborto súbito del debate.[453]

Repasando la nómina de nuestros fundadores, encontramos que muchos de ellos fueron parte de este mercado difícil y en expansión. Es fácil pensar que la mayor parte tenían su labor periodística, o de comentarista en publicaciones periódicas, como un complemento a su labor habitual, como bien pudiera ser en muchos de los casos que vimos de profesores de universidad. En otros es complicado saber si con lo que ingresaban a través de una columna o artículo podían sobrevivir en la capital, o tenían alguna otra vía de recursos de la que desconocemos. Quizás uno de los casos más claros de hombre hecho para la prensa escrita es Antonio Marichalar, que participa en multitud de publicaciones nacionales y extranjeras: *Índice*, *The Criterion*, *Horizonte*, *Intentions*, *Revista de Occidente*, *El Sol*, *El Imparcial*, *La Gaceta Literaria*, *Los Cuatro Vientos*, y, por supuesto, *Cruz y Raya*.[454] Manuel Abril, escritor y dramaturgo, creó, entre estrenos en el Teatro Eslava de Madrid, con escaso éxito, la revista *Arte* en 1932, precisamente asistido por Marichalar.[455] Pero además, como no podía ser de otra manera, colaboraba

[451] Jesús A. MARTÍNEZ MARTÍN: *Vivir de la…* pp. 176-182
[452] El autor cedía los derechos durante veinticinco años a la editorial, para luego recuperarlos sus familiares hasta pasados los ochenta años de la publicación primera del libro
[453] Jesús A. MARTÍNEZ MARTÍN: *Vivir de la…* pp. 241-246
[454] Domingo RÓDENAS DE MOYA, introducción y selección de textos en *Antonio Marichalar. Ensayos*… pp. XIII-XXVI
[455] *Íbid*. p. XL

constantemente con diversas revistas, como *Revista Musical*, *La Ilustración española y americana*, y otros trabajos de la *Editorial Renacimiento*; incluso tuvo participación en programas de radio como cuentacuentos para la *Unión de Radio de Madrid*.[456]

El mismo año de 1932 Emilio García Gómez creó la revista *Al-Andalus*, donde buscó aunar esfuerzos de arabistas para reivindicar no solo sus estudios sino la impronta andalusí de España, en medio del conocido debate sobre la naturaleza o esencia nacional.[457] Sabemos que Eugenio Ímaz, por su parte, a pesar de sus estudios de derecho terminó dedicándose a la labor cultural a través de revistas (algo no poco habitual), colaborando con *Diablo Mundo*, *Revista de Occidente*, llegando su gran oportunidad con la secretaría de *Cruz y Raya*, gracias a su gran entendimiento con José Bergamín.[458] En la misma revista *Diablo Mundo* encontramos las colaboraciones de Benjamín Palencia y Xavier Zubiri: nuevamente vemos cómo era usual compartir espacios diversos al margen de *Cruz y Raya*.[459] José Bergamín era otro joven usual entre las publicaciones de arte y cultura de la capital, como *Índice*, *Los Lunes de El Imparcial*, *Cántico* o *La Gaceta Literaria*, bagaje esencial para la posterior dirección de su revista.[460] Podemos concluir, en aras a no alargarnos más arañando cada publicación de cada fundador, que había casos muy diferentes, pero que se pueden agrupar entre aquellos intelectuales que vivían en Madrid de lo que publicaban, como Marichalar, Abril o Bergamín, entre otros, y los que lo harían eventualmente, como pudiera ser por ejemplo Manuel de Falla, quien lo hacía casi más por mantener una presencia en los medios escritos que por la necesidad económica, dado que su exitosa labor de compositor y concertista le valieron para sostenerse sin ahogos.[461] Ciertamente, para los más jóvenes residentes en Madrid, en definitiva, la vida de la publicación periódica era el medio exacto pero duro de supervivencia, siendo nuevamente esencial la capacidad de relación, de hacerse un hueco en un medio, y un público entre los lectores, para conseguir prosperar dignamente. Talento y sociabilidad.

Solo algunos lograron alcanzar un reconocimiento público desde plataformas diferentes a la esclavitud del artículo de periódico, sea porque ese trabajo ya suponía una promoción intelectual para aquel que supiera destacar en él, o sencillamente porque ofrecía unos espacios para mantenerse vivo en los asuntos intelectuales o científicos. Como dijimos líneas atrás, la nómina de *Cruz y Raya* presenta claramente un perfil académico acusado, y a diferencia de Marichalar, Abril, Bergamín o de Falla, vivían del ámbito docente universitario con publicaciones esporádicas, como son los casos de Xavier Zubiri, Alfredo Mendizábal, Carlos Jiménez Díaz, Antonio Luna, Emilio García

[456] Carmen BRAVO-VILLASANTE: *Escritores olvidados: Manuel…*
[457] Archivo General de la Universidad Complutense de Madrid, expediente Emilio García Gómez, P-516
[458] José Ángel ASCUNCE et al. (coord.): *Eugenio Ímaz: Hombre*… pp. 8-17 Al final de sus días, no obstante, terminó rompiendo con Bergamín en México tras *España Peregrina*, algo que le afectó hondamente, pp. 32-40
[459] *Íbid*. 53-69
[460] Gonzalo PENALVA: *Tras las huellas…* pp. 41-47 y 55-61
[461] Elena TORRES CLEMENTE: *Biografía de Manuel*… p. 142 Eso por no hablar de su enorme problema de perfeccionismo, que le llevaba a tardar semanas y semanas terminar escritos ya encarados, lo que le hacía infinitamente ineficaz en estas lides. Como veremos, lo mismo le sucederá en *Cruz y Raya*, lo que explicará que solo colabore una vez cuando su peso era inicialmente decisivo. Un caso parecido podría ser el de Ruiz Manent, que combinaba su trabajo institucional en la O. I. T. con publicaciones en *El Sol* o *El Matí*, Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas…* p. 225

Gómez, Miguel Artigas, Alfonso García Valdecasas, Francisco Romero Otazo, entre otros.

Por supuesto, no podemos caer en el error de idealizar la actividad intelectual y la fama, pues, a menudo, algunos jóvenes escritores solo querían, sencillamente, triunfar socialmente para tener acceso a un status que les permitía vivir desde la fiesta y el desenfreno, tal y como describiera el siempre descreído Hemingway en su estancia en París, o de Prada en su descarnada novela *Las máscaras del héroe*;[462] esto sería otra prueba de que estas redes y este mundo intelectual, con su propia proyección de la ciudad y de las jerarquías, en suma, como diría Bourdieu, esta estructura de campo, también ofrecía y se servía de unas relaciones de poder que, si para algunos era una cuestión política, literaria, o científica, para otros podría ser simplemente patente de corso para unas prácticas más o menos hedonistas: "no todos los intelectuales de esta generación del 14 se identificaron con los principios puritanos de Giner o con el afán de pulcritud de Ortega", dirá Juan Marichal.[463]

De una forma u otra, los intelectuales pronto tomaron conciencia y costumbre de asociarse, de tejer empresas colectivas con las que hacerse oír de forma más contundente, así como reflexionar colectivamente o, simplemente, socializar con aquellos entendidos como sus iguales. Y por supuesto, en algunos casos, si no en muchos y mezclado confusamente con todo lo anterior, también sirvieron como medio de promoción interna, para darse a conocer a los referentes o, incluso, aprovechar su presencia en el grupo para participar de su tribuna y público. Este asociacionismo podía tener una vocación política (piénsese en el grupo en torno a la Agrupación al Servicio de la República, en 1931), pero también literaria, cultural, científica, etc. *Cruz y Raya* fue un ejemplo claro de empresa editorial de católicos que buscaban participar del debate cultural y político de su tiempo, disputando el relato de lo católico a otros medios más conservadores. En la vida madrileña tuvieron una importancia capital para toda esta red de intelectuales y su repercusión más allá de su propio campo académico o literario, generando sentidos compartidos y proyectando con mayor fuerza un estilo, a veces simplemente una postura intelectual o un partido político.[464] Otras, forjando una manera propia de comprender la modernidad europea, como bien pudiera ser la *Escuela de Madrid*, toda una manifestación metafísica orteguiana que creó precedente para varias generaciones.[465]

Todo este panorama, todo este quehacer intelectual, este moverse y vivir la ciudad en sus redes de sociabilidad, cristalizaba de manera inequívoca y singular en una red material de *lugares* propios de encuentro. Lugares, espacios físicos con una historia y una función social, con una idiosincrasia construida con los años, adaptándose o naufragando

[462] Juan Manuel DE PRADA: *Las máscaras del héroe*. Barcelona, Seix Barral, 2008.
[463] Extraído de *Íbid*. p. 123
[464] Santos JULIÁ: "Ser intelectual y… pp. 758-760, donde habla de la densidad generacional que se aglutinó en Madrid antes de la Guerra Civil, en un clima abierto y sincero antes de la progresiva "brutalización política", al decir de Mosse, dado lugar a una estrecha conexión entre generaciones mayores y las nuevas generaciones del 27 y del 36.
[465] Sobre ella volveremos cuando analicemos el espacio de la Universidad Central, en cuya Facultad de Filosofía y Letras nació.

ante los cambios del Madrid moderno. Reconstruir esa red de lugares, formales e informales, y encontrar en ella a los miembros de la revista, es necesario para conseguir cerrar, reconstruir, el contexto material, social, cultural, en el que se forjó *Cruz y Raya*. A esto dedicaremos las siguientes páginas.

## *El café y la tertulia: Sociabilidad informal*

### Los fundadores de *Cruz y Raya*, un grupo de cafeteros

Como vimos páginas atrás, es difícil imaginar la cultura moderna europea sin la tenaz presencia de las cafeterías y los debates de café. Desde su irrupción en Europa en el siglo XVII, existió todo un ritual en torno a esa bebida oriental, suscitando una poderosa atracción entre hombres de cultura, escritores, pensadores ilustrados, políticos liberales, etc. Los motivos de su éxito son ciertamente difíciles de historiar, pero el romanticismo y la nostalgia por aquellos establecimientos hizo que pensadores tan diversos como George Steiner, Michelet o Josep Pla hayan llegado a afirmar que Europa y la cultura occidental moderna es impensable sin el café y la sociabilidad que generó a su alrededor.[466] Es el lugar del encuentro, del chismorreo o el complot político. "Es un refugio de solitarios y meditabundos paseantes, un "sitio donde se aprende a pensar", según Milan Dubrovic; un "club democrático" según Stefan Zweig; una "manufactura del espíritu", según Diderot.[467]

Antoni Martí vincula directamente modernidad y la sociabilidad del café a partir de la consideración de modernidad como civilización de la palabra o, en otros términos, de la *esfera pública*. Si la modernidad se caracterizaba por el debate hablado o escrito, por el uso de la palabra para la creación de una nueva cultura, el modulador privilegiado de dicha palabra fue el café, espacio privilegiado para la conversación tranquila, la lectura, la escritura o el soliloquio. De esta manera, el café era inextricable de la modernidad, ocupando una posición central. Evidentemente, hablamos de una vivencia de la modernidad urbana propia de élites liberales, que acudían a la cafetería como liturgia de esa *esfera pública*, en la que otras experiencias, como la de las tabernas o cafetines de barrios bajos, no tenían cabida. Era esa ciudad intelectual a la que nos referíamos páginas antes.

La gran diferencia frente a otros modelos de establecimiento donde se vendía café o té, dirá Bonet, radicaba en que el modelo europeo pronto generó una sociabilidad particular, más allá del proceso de compra-venta de una bebida. Es decir, el europeo buscaba quedarse, estar, tener un rato de esparcimiento y charla tranquila con una mesa y unos cafés entre unos y otros.[468] En este sentido, fue muy elocuente la formación del primer establecimiento que servía café en Europa. Tuvo lugar en Oxford, señera universidad inglesa que reunía lo más granado del panorama intelectual del país: precisamente en ese entorno se creó un establecimiento que vendía café y cuyos consumidores, desde el mismo inicio, invertían largo tiempo de compañía y conversación en torno a esa mesa llena de exhaustas tazas. Intelectuales universitarios, charla y debate y cafés: nació el espacio de sociabilidad intelectual por antonomasia durante algo más de

[466] Antoni MARTÍ MONTERDE: *Poética del Café. Un espacio de la modernidad literaria europea.* Barcelona, Anagrama, 2007, pp. 13-16
[467] Antonio BONET: *Los cafés históricos*. Madrid, Cátedra, 2012, pp. 82-83
[468] *Íbid*… p. 84

dos siglos, forjador de modernidad, al decir de muchos testigos de la atracción de esta bebida. Huelga decir que Oxford, desde aquel siglo XVII hasta hoy, pasando por grupos varios como *El movimiento de Oxford* o los *Inklings*, ha tenido una poderosa propensión a generar grupos literarios e intelectuales en cafeterías o cervecerías, si bien el té desplazó en el siglo XIX al café por la vocación comercial e imperial del Reino Unido.

Mismo fenómeno se manifestó pronto en Viena o París, primeros núcleos continentales en acoger cafeterías, reuniendo así bajo su techo a diversas élites políticas, sociales o culturales para dar argumento a sus encuentros sociales. De hecho, el café se fue abriendo hueco desde los salones nobiliarios hasta las cafeterías a pie de calle, en una clara transición entre mundo aristocrático y del Antiguo Régimen y la sociedad de clases moderna: es aquí donde se antoja evidente el tránsito que describía Maurice Agulhon tan elocuentemente para el caso francés, a través de los círculos burgueses en el siglo XIX.[469] De manera que en el siglo XVIII, en el país galo, un café podía dar sabor a una reunión nobiliar en un espacio doméstico y privado, y a pocos cientos de metros, a pie de calle, a unos jóvenes ilustrados de clases liberales. Sin embargo, ya para la centuria que vio la expansión del ferrocarril y el nacer de las primeras metrópolis europeas, la cafetería vertebraba la nueva sociabilidad intelectual de las ciudades del Viejo Continente.

Así pues, los estudiosos del café y su entorno social no se cansan de señalar su vinculación directa con una *nueva sociabilidad moderna*. El propio Josep Pla así lo expuso durante nuestra posguerra, cuando, atónito ante la pobreza del café habido en tiempos de hambre, descubría que muchos seguían yendo no obstante a las cafeterías: "ello quiere decir que quizá los españoles vamos al café, no precisamente a tomar café, sino a realizar un acto de sociabilidad fundamental en nuestra manera de ser."[470] Pero existían otras características sumamente sugerentes de este fenómeno, que mostraban su estrecha ligazón al proceso urbanizador. Siguiendo el famoso ensayo anteriormente citado de Simmel, Martí encuadra el surgimiento y éxito de las cafeterías con la nueva relación que el yo y la masa establecía en el entorno urbano: en un mundo lleno extraños, decía Simmel, el sujeto se vería obligado a establecer relaciones de antipatía e indiferencia para sobrevivir a la hiperestimulación social, creando, al tiempo, lugares íntimos dentro de la trama pública. Martí, en este punto, entiende que la cafetería era un lugar privilegiado para ello, siendo así un refugio para muchos escritores e intelectuales que buscaban configurar un hogar a fuerza de visitar una y otra vez el mismo establecimiento, con las mismas personas. Se convertirían así en los "habituales" del café. Eso explicaría la enorme cantidad de horas que, durante el siglo XIX e inicios del XX, los escritores europeos invirtieron, o malgastaron, en un café mientras charlaban, leían o escribían. De hecho, aparecieron apelativos diferentes para denominar a esta realidad: era el *flâneur*, o la bohemia si se prefiere, que tenía como icono a mediados de siglo XIX a Baudelaire. Desorientados, erráticos, brillantes, pasaban las horas de café en café observando y huyendo de la realidad, e incluso de la propia casa, donde solo les esperaba una acusadora soledad. En suma, un hombre moderno abrumado por la masa, se movió en los intersticios de la sociedad para encontrarse a sí mismo, en un lugar ambiguo,

[469] Maurice AGULHON: *El círculo burgués*
[470] Extraído de Antoni MARTÍ: *Poética del café…* p. 20

liminal, entre lo privado y lo público.[471] Era una suerte de fortaleza o espacio de protección para el escritor, dijo Gómez de la Serna, imbatible cafetero:

> "Los Cafés son los burladeros, los reductos en que resguardarnos de las calles por las que no se pueden hacer trayectos largos. En las calles se ve demasiado el alarde falso que hacen las gentes presuntuosas o atrabiliarias o vengativas. En las calles está el cielo, la luz, los grandes espacios, pero tropezamos en ellos con los hombres, y eso las convierte en jardines llenos de víboras, de escarabajos, de alacranes. Todas estas cabezas de las gentes tienen algo de cabezas tontas y como con esas anteojeras como las de las mulas o los caballos de tiro: todos se han ido obcecando y les tiene paralíticos esa obcecación continua e inabordable en la que están encerrados como en un cristal duro, ensordecedor, aislador. (…) Dan miedo las calles, y además se siente cómo el peligro que se barrunta en esas ciudades en que el mar entró ya una vez y las barrió. El mar indignado puede inundarlas de nuevo. Sólo en los Cafés se sale de ese peligro, pues sus puertas son como esas compresas que cierran el río y lo detienen." [472]

Quizás uno de los testimonios más desgarradores al respecto, ya en el periodo de *crisis de la modernidad*, fuera el que creó en su relato Hermann Hesse en *El lobo estepario*, donde Harry Haller, su protagonista, huía constantemente de casa por no estar próximo al lavabo y la cuchilla de afeitar.[473] Así, se creó todo un microcosmos de relaciones sociales, con sus dosis de familiaridad y odio, enemistad y compañerismo. Sin embargo, este no pudo sobrevivir al bullicio de la nueva calle y la nueva política de *entreguerras*, que irrumpió en el pacífico ecosistema de la cafetería. En otras palabras, la ciudad y sus luchas intestinas terminaron por invadir el café, fracasado en su función de aislante social. [474] Y con la cafetería, la ciudad de masas del primer tercio de siglo XX arrastraría consigo la sociabilidad intelectual de élites y su tan querida *esfera pública*.

Por todo ello, no es casualidad que muchos *proyectos editoriales*, culturales o incluso políticos nacieran al calor de un café. En definitiva, las cafeterías y sus tertulias eran un espacio propio de esas élites intelectuales, constituyendo, por tanto, un lugar de identidad, un lugar en el que reconocerse y generar lenguajes comunes. Así puede verse en la vida de Bergamín, quien admitía que tras conocer y leer a varios de estos escritores de cafetería su proyecto vital cambió radicalmente:

> "Por primera vez leí y conocí en persona viva a Valle-Inclán, creo que allá por los años 1910 a 1912. Tenía yo de quince a diecisiete años (…) Creo que lo encontré en el Café Levante, cuando me presentaron a él el historiador argentino Carlos Navarro

[471] *Íbid*. p. 303-327
[472] Extraído de *Íbid.* p. 314
[473] Hermann HESSE: *El lobo estepario*. Madrid, Alianza Editorial, 2011. Originalmente publicada en Suiza y Alemania en 1927.
[474] Recuento de ello lo hace Alfred Polgar para el *Café Central* de Viena, en Alfred POLGAR: *La vida en minúscula*. Barcelona, El Acantilado, 2005. Es una colección de ensayos que escribió en las primeras décadas del siglo XX

> Lamarca y Ramón Pérez de Ayala. Pero mi recuerdo se prolonga y acentúa con más claridad a la tertulia del café del Gato Negro, en la que se juntaron Valle-Inclán y Benavente (…) Mis lecturas españolas contemporáneas, las que *verdaderamente me enseñaron y vocacionaron para siempre*, fueron las de Rubén Darío y Valle-Inclán".[475]

Este fenómeno también se dio en la vida de nuestros protagonistas: por ejemplo, Alfredo Mendizábal recuerda que en los albores de la proclamación de la Segunda República, en Oviedo, donde tenía la cátedra, formaron una tertulia de café que agrupaba a otros republicanos liberales como él, y de la cual salió la idea de coordinar una revista política, que tuvo una vida de dos meses y que supuso que desde entonces en mesas próximas hoscos espías del gobierno los controlasen.[476] La identidad de los cafés también podía ser profesional, como pudiera ser el caso de la tertulia que conoce Carlos Jiménez Díaz al aterrizar en Sevilla, recién obtenida la plaza de catedrático en 1922, cuando trata de presentarse ante la sociedad de médicos de la ciudad andaluza, en el céntrico Café París.[477] Estas importantes redes cafeteras alcanzaban al extranjero, por supuesto, como recordará nuevamente Mendizábal al hablar de su exilio en Francia durante la invasión nazi: en semejantes condiciones, perseguido por la policía de Vichy y desesperado por encontrar cualquier subterfugio clandestino para subirse a un barco que saliera del continente, no dejaba de acudir a la tertulia de un viejo amigo y compañero de la Derecha Liberal Republicana de 1931, Miguel Maura, quien le acogió generosamente y le insertó en la tertulia que tenían en Niza algunos exiliados.[478] Este episodio puede indicar la enorme importancia psicológica y social que podía tener para los intelectuales europeos estas redes y este ritual social. Y esto explica, efectivamente, que no por casualidad la propia revista *Cruz y Raya* no solo tuviera una tertulia aneja a la edición escrita, sino que de hecho se preparase en una casa en torno a un café: así lo recordará años después Jorge Semprún, cuando hable de su admiración por aquel Xavier Zubiri al que conoció en su casa, donde José María Semprún, su padre, acogía a los editores para preparar cada número con la preciada bebida presidiendo el encuentro.[479]

El café y su espacio tranquilo, sosegado, agradable, además de al encuentro y el proyecto colectivo, también invitaba a la meditación, a un ejercicio de reflexión sobre la propia vida, y, en términos generales, a la *soledad*. Gómez de la Serna lo llamaba "la vida interior de la ciudad".[480] Nido de ideas geniales o banales, la cafetería era el lugar preferido hasta la Segunda Guerra Mundial para encontrar un tiempo pausado y cómodo para, desde una mesa pegada a los cristales, observar la ciudad y meditar. Muchos lo percibieron como un paréntesis, un mirador en el que el tiempo se detenía y era posible otear el horizonte. Ciertamente, la condición de sociabilidad de las cafeterías no puede esconder o soslayar el hecho de que muchos, sencillamente, buscaban estar solos, al menos por un tiempo. Esto pone de manifiesto una interesante característica del café en el siglo XIX: se configuraba, en medio de una ciudad cambiante que se encaminaba hacia la sociedad de consumo de masas, como un "espacio intersticial", público y privado al

[475] Gonzalo PENALVA: *Tras las huellas…* p. 28, la cursiva es nuestra.
[476] Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto: memorias…* pp. 92-93
[477] Mariano JIMÉNEZ CASADO: *Doctor Jiménez Díaz*… p. 132
[478] Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto: memorias…* p. 184
[479] Carmen CASTRO: *Xavier Zubiri: breve*… pp. 189-190
[480] Extraído de Antoni MARTÍ: *Poética del café…*p. 21.

tiempo, que nos recuerda su origen como sociabilidad de antiguas élites en el salón de un domicilio privado. La cafetería, de alguna manera, era inicialmente para muchos burgueses la forma de suplir su incapacidad de reunirse en una casa privada, estableciendo sus círculos en establecimientos públicos pero recogidos y cálidos. En cualquier caso, se manifestó durante el siglo XIX y principios del XX una suerte de "derecho a la soledad" en medio del espacio público, con toda una serie de códigos para interpretar si un cliente quería estar solo o acompañado.[481] Con palabras vehementes manifestaba esa necesidad de soledad Gómez de la Serna: " La base esencial del café es que nos dejen en paz y que dejemos en paz a los otros, tanto que basta estar completamente solo en una de sus mesas para no ser importunados."[482] Algo que José Bergamín, junto con otros poetas como Luis Cernuda, García Lorca o Rafael Alberti, entre otros, vivieron intensamente, dado que diariamente se juntaban en tertulias domésticas o de café para poder inspirarse y crear.[483]

Ciertamente, no todos los cafés eran iguales. En la mayoría había tertulias, pero no en todos. Al tiempo, algo que mostraba síntomas de modernidad ya en el XVIII, y que se pone de manifiesto la centuria siguiente, era el sentido democrático de sus conversaciones: la jerarquía de la palabra y el debate lo llevaba no aquel que por linaje o posición social estaba en cabeza (modelo del Antiguo Régimen), sino quien triunfaba por el uso de la palabra y la razón; en otras palabras, la aspiración propia de la *esfera pública* y las élites liberales.[484] Si bien es cierto que los cafés eran internamente diversos y heterogéneos, sí se percibían tendencias o, podríamos decir, especializaciones diferentes: existían cafés con carácter marcadamente literario, otros político (piénsese en aquellos clubes semiclandestinos que, en diversos países de Europa, como España, Francia o Italia, tejían las redes revolucionarias en el despertar del liberalismo), otros más comerciales o vinculados al mundo de los negocios, e incluso, sobre todo a inicios del XIX, existían cafeterías relacionadas con diferentes profesiones. De todos ellos, los literarios fueron los que llegaron con mayor vitalidad en el sur de Europa al periodo de entreguerras. De hecho, existía, para la época en que aterrizaron nuestros protagonistas en las cafeterías, toda una tipología informal de cafés y cafeteros, desde aquellos que solo buscaban beber café a aquellos que hacían la vida en el café, pasando por bohemios, universitarios, profesionales, escritores, periodistas…[485]

Esta forma de socializar tan plural se encarnaba también de distinta manera entre nuestros protagonistas. El que la revista se preparase en el domicilio de José María Semprún en un formato de tertulia nocturna no era un caso excepcional. De hecho, solo se explica desde la lógica de muchas tertulias cafeteras de similar naturaleza. A este respecto, eran conocidas las tertulias nocturnas en casa del doctor Oliver, donde se reunían muchos literatos y jóvenes del 27 para compartir café, música y poesía. Así lo recordaba uno de sus habituales, otro editor de *Cruz y Raya*, Antonio Garrigues, que quedó encantado ante la personalidad de Federico García Lorca:

---

[481] Algunos de estos códigos siguen vivos en las cafeterías, como mostraban en el trabajo de campo etnológico E. LAURIER, A. WHITE y K. BUCKNER: "An etnography of…

[482] Extraído de Antoni MARTÍ: *Poética del Café…* p. 315

[483] Gonzalo PENALVA: *Tras las huellas…* pp. 89-95

[484] *Íbid.* 25-27

[485] Eduardo Zamacois, entre otros, estableció una clasificación para los cafés madrileños en 1936, en *Tipos de café*, donde establece que fundamentalmente existen dos especímenes: los discutidores y los contemplativos. Extraído de Antonio BONET: *Los cafés históricos*… pp. 279-282

> "Volviendo a García Lorca, recuerdo que tuve el privilegio de asistir a muchas de las primeras lecturas de sus versos o teatro, *especialmente en casa del doctor Oliver*. Federico era un espectáculo en sí mismo, aparte de ser un escritor extraordinario. Realmente, su personalidad, su compañía y su trato sobrepasaban todavía en él al escritor. Tenía una capacidad de comunicación, de entusiasmo, de improvisación, de inventiva, de gracia, unas facultades humanas tan múltiples, contradictorias y complementarias, que estar con él cuando se encontraba, como se suele decir, en vena, era algo deslumbrante"[486]

El joven Manuel de Falla, por su parte, al poco de llegar a Madrid aprendió rápido este lenguaje intelectual, y montó una tertulia en su humilde piso madrileño que, por otro lado, fue su única vía de sociabilidad urbana más allá de lo estrictamente profesional entre los años 1900 y 1907, y uno de sus recuerdos más gratos de aquellos años en la capital española.[487] De igual manera que hablábamos líneas atrás acerca de la tertulia de Miguel Maura en la Niza de la Segunda Guerra Mundial, prueba de la vitalidad de estas tertulias y de las redes europeas que las unían era la que tuvo lugar durante el exilio en París durante la guerra de 1936, en casa del matrimonio Maritain: era una tertulia sobradamente conocida para muchos miembros de *Cruz y Raya*, y a la que acudieron, entre otros, el matrimonio Zubiri y Alfredo Mendizábal. Fue clave para la supervivencia de muchos de ellos, pues el matrimonio francés se cuidó de conseguir manutención y trabajo, además de trabajar conjuntamente para desmontar la idea de *Cruzada* que manejaba el bando franquista por aquellos años. [488] Así lo recordaba Carmen Castro, esposa de Xavier Zubiri:

> "Maritain, el primer amigo que nos llegó a nuestra llegada a París, y que había intimado con X (Xavier) en la Universidad Internacional, le puso en relación con Dhorme, Laporte, De Menasce O. P. y Labat, todos ellos orientalistas."[489]

Posteriormente nos relataba cómo aquella casa se llenaba de todo tipo de hombres de cultura y de doctas conversaciones, siendo muchos de ellos españoles residentes en el Colegio de España en condiciones de exilio, y cómo les rodeaban las incontables tazas de café y la inacabable comida de aquellas infinitas tertulias nocturnas. En suma, era una tabla de salvación para aquellos intelectuales descuajados.

> "De aquella casa nunca salió nadie que necesitase ayuda sin haberla hallado. Ayuda moral, intelectual, práctica. El necesitado veía abrírsele posibilidades en el campo de la cultura, un mundo donde siempre hubo entonces trabajo en espera de ser realizado. Era la casa de la esperanza. A veces, esperanza de que se cumplieran realidades utópicas.

[486] Antonio GARRIGUES DÍAZ-CAÑABATE: *Diálogos conmigo mismo*… pp. 23-24 La cursiva es nuestra
[487] Elena TORRES CLEMENTE: *Biografía de Manuel*…pp. 28-29
[488] Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto: memorias…* pp. 150-157
[489] Carmen CASTRO: *Xavier Zubiri: breve…* p. 101

> Allí se creía en la famosa "mediación", capaz de detener la guerra en España. A X y a mí, nos maravillaba que pudiera creerse posible cosa semejante."[490]

El modelo de tertulia para una revista, pues, no era en absoluto algo nuevo de *Cruz y Raya*, tampoco para sus editores. Probablemente la referencia para muchos de ellos era la que tenía lugar en torno a Ortega y Gasset y su *Revista de Occidente*, en la que se miraban muchos de ellos, y a la que acudían no pocos, como Antonio Marichalar o Emilio García Gómez.[491] Pero desde luego, el formato más habitual era el que tenía lugar en una cafetería, y nuestros protagonistas no eran tampoco ajenos a esto. Dentro del grupo, destacaba, probablemente debido al peso de su maestro de ceremonia, la famosa tertulia de la cripta de *El Pombo*. A ella acudían regularmente José Bergamín, Manuel Abril, Manuel de Falla y Antonio Marichalar.[492] De ella guardó Bergamín un recuerdo imborrable toda su vida, así como de su sumo pontífice, Gómez de la Serna:

> "¿Miedo a la vida y a la verdad? La pirueta de su greguería fantaseadora era como la humareda de su pipa, que le separaba de todo, poniendo entre la realidad y sus ojos una irrealidad o nebulosa transparencia enmascaradora de esa realidad que tanto le asustaba"[493]

No lejos de allí, a pocas mesas de la que reunía en torno a sí Santiago Ramón y Cajal tuvo lugar la aparición de una tertulia de cafetería de jóvenes médicos en formación, llamada *Amatorum Club*. Liderada por Carlos Jiménez Díaz y Eusebio Oliver, esta tertulia ocupó la vida social de los últimos años de universidad del joven grupo, en la segunda mitad de los años diez, y todo lo que la propia vida profesional permitió a partir de 1920. Se situaba en el café Zaragoza, calle del León, esquina con Antón Martín, y sirvió para fijarse en el maestro de todos, el premiado Ramón y Cajal, y comenzar su actividad como pensadores y comentaristas de la actualidad ayudados de la cafeína de la sagrada bebida. La influencia que tuvo sobre Jiménez Díaz y Oliver en términos de aprendizaje en sociabilidad y pensamiento plural más allá del campo de la especialidad no puede ser menospreciado.[494] El biógrafo de Jiménez Díaz reconstruye así el ambiente de aquella cafetería y la actividad de la tertulia:

> "Era el clásico café de barrio con mesas de mármol blanco, sillones rojos de peluche y viejos camareros que pasaban con sus grandes cafeteras y jarras con leche de mesa en mesa y pronto saludaban a cada uno por su nombre. Tenían ya casi reservado su rincón de tertulia y se denominaron "Amatorum Club". Hacían y se transmitían poesías,

---

[490] *Íbid*. p. 104
[491] Domingo RÓDENAS DE MOYA, introducción y selección de textos en *Antonio Marichalar. Ensayos…* pp. XXVIII; María Jesús VIGUERA MOLINS: "Los estudios de... pp. 312
[492] Gonzalo PENALVA: *Tras las huellas*… pp. 29-31; Carmen BRAVO-VILLASANTE: *Escritores olvidados: Manuel*… p. 39; Álvaro RIBAGORDA: *Caminos de la*…p. 125; Domingo RÓDENAS DE MOYA, introducción y selección de textos en *Antonio Marichalar. Ensayos…*pp. 13-14
[493] Extraído de Gonzalo PENALVA: *Tras las huellas…* p. 31
[494] Mariano JIMÉNEZ CASADO: *Doctor Jiménez Díaz*…p. 49-61

> de corte romántico, y hasta obras de teatro. Carlos aportó tres (al menos son las que han quedado escritas, aunque archivadas en su apartado de recuerdos y sin que nadie las conociera). La primera fue "La bata de flores", una especie de sainete al estilo Arniches, de gente baja, con el lenguaje castizo que él tan bien conocía de la clientela de la tienda, con su toque dramático más que humorístico y en el que hay un personaje, un poco autorretrato, de médico joven. La segunda, "Heliodoro", que es un melodrama rural de toque benaventino, y "Las dos caras de don Homobono", caso del desdoblamiento de personalidad, con clara inspiración en el doctor Jekyll y mister Hyde, de Stevenson, de corte más moderno, pero imposible de representar, pues el actor tendría que desdoblarse en plena escena en dos personas que hablan entre sí"[495]

Aquellos editores que vivían fuera de la capital también tenían patrones análogos. En la lejana Granada, uno huyendo del ruido de la ciudad moderna, y otro para ocupar su cátedra como arabista, Manuel de Falla y Emilio García Gómez tuvieron la oportunidad de conocerse en las tertulias de la ciudad, a finales de la década de los veinte. Al tiempo, ambos tuvieron oportunidad de conocer al singular García Lorca, que aún no se había trasladado a Madrid, y de donde brotó una amistad duradera con ambos.[496] Si en el caso de Falla tuvo lugar aquel episodio de desencuentro en medio de una amistad y admiración mutuas, en el caso de García Gómez sabemos que sirvió de inspiración para la composición de varias obras del poeta granadino, lo que pone de manifiesto la intensidad de la socialización en aquellos cafés y la influencia que podía tener sobre lo pensado o escrito por aquellos, es decir, cómo lenguajes intelectuales diversos confluyen en torno al café y forma nuevas conexiones históricamente significativas.[497] Misma realidad puede aplicarse a las cafeterías y tertulias que presidían y dinamizaban regularmente Artigas o de Cossío en Santander y Valladolid.[498]

[495] *Íbid*. p. 49
[496] Concretamente sabemos que de Falla acudía al Café Pasaje, El Rinconcillo y Alameda. Elena TORRES CLEMENTE: *Biografía de Manuel*… pp. 125-132; Carol A. HESS: *Sacred passions. Life*… pp. 186-188
[497] García Lorca se inspiró en su obra *Poemas arábigo-andaluces* para escribir su *Diván del Tamarit*, José-Carlos MAINER: *Años de vísperas*… p. 112
[498] Jerónimo DE LA HOZ REGULES: *Miguel Artigas. De*… pp. 153-155

**La liturgia intelectual de café y su ocaso**

¿En qué empleaban tantas y tantas horas aquellos intelectuales cuando se sentaban a la mesa y pedían un café? Ciertamente, aquí las respuestas pueden ser muchas, pues la variedad de cafés y costumbres eran diversas. Pero hay tendencias europeas que se repetían en Madrid: no olvidemos que, en definitiva, los grandes cafés, modelos de los madrileños, eran los parisinos o vieneses, capitales incuestionables de estos establecimientos. Piénsese, así, en *Le Chat Noir*, el *Café Central*, o *Griensteidl*.[499] Sus códigos se copiaban por todo el continente, y Madrid no fue excepción. Esto no implica, por supuesto, que todos los cafés madrileños fueran iguales, dado que, al tiempo que hablamos de modelos europeos, la historiografía también ha percibido que la misma pluralidad propia de una sociedad madrileña moderna se expresaba en la sociabilidad cafetera, pudiendo encontrar cafés de muy diverso nivel material en un espacio de pocos cientos de metros. Un buen ejemplo de ello lo encontramos entre dos cafés situados en el centro de Madrid; el primero, incrustado en una zona que recordaba ese Madrid de los oficios y clases populares, con un estilo castizo y humilde: el *Café de San-Millán*. Café, por cierto, del que conocemos su aspecto dado que fue inmortalizado en dibujos por un agradecido Benjamín Palencia, posterior ilustrador de *Cruz y Raya*, que sobrevivió algún tiempo en Madrid gracias a la generosidad que allí encontró.[500] A pocos cientos de metros estaba *El Fornos*, lujoso y majestuosamente decorado y cuyo éxito, según Bonet, se debe a localizarse en la zona más pudiente del centro de Madrid, habida cuenta de que pudo beneficiarse de la transformación de la capital en metrópoli.[501]

En cualquier caso, las cafeterías madrileñas eran un espacio mixto, intersticio, de naturalezas diferentes: para estar y no estar en la ciudad, para socializar y aislarse, para trabajar o relajarse, para escribir o leer, para hablar o pensar. Eran un lugar de paso, de frontera.[502] Indudablemente, las cafeterías servían, además de para socializar, para *leer*. En un primer momento, para leer la prensa, siendo un foco fundamental no solo de lectura de dicha prensa, sino de socialización de su lectura, incluso en voz alta, con su posterior discusión en grupo. Por tanto, cafeterías, lectura, prensa y debate sobre las noticias diarias conformaron una trabazón que desde el XVIII tenía plena vigencia en las cafeterías europeas, y era algo habitual que toda cafetería contase con una buena muestra de los principales periódicos del país.[503] De la mano de esta realidad venía, forzosamente, la presencia de periodistas en los cafés, donde circulaban noticias constantemente.

Desde luego, otra función clara y manifiesta era la *escritura*: una gran cantidad de literatos, además de periodistas, acudían al calor del café como refugio para escribir, por espacio, por compañía, por inspiración, o sencillamente porque ofrecía un puesto cómodo y barato en los duros días del invierno, en medio de la carestía en la que vive habitualmente el escritor. Uno de los primeros literatos que desarrollaron tal costumbre fue el emblemático Edgar Allan Poe con su *El hombre entre la multitud*. Durante décadas, el embotamiento del humo, la cháchara constante, el sabor del café y el cristal que

[499] Antonio BONET: *Los cafés históricos...* 151-154
[500] *Íbid*. pp. 226-227
[501] *Íbid*. pp. 223-225
[502] Antoni MARTÍ: *Los cafés* poéticos. Pp. 451-469
[503] Antonio BONET: *Los cafés históricos*. pp. 92-93

permitía observar el mundo de fuera, resultaron ser las mejores musas para muchos europeos.[504] Esta realidad, que perduró hasta bien entrado el siglo XX, hacía que, solos o acompañados, fuera habitual encontrarse a escritores embozados en sus papeles en ciertas cafeterías, como vimos en el pasaje de Hemingway. Bonet relata cómo algunas cafeterías madrileñas tenían un servicio de papel y plumilla para que el cliente no tuviera ni que preocuparse por semejantes cosas. Para los años de entreguerras, Stefan Zweig o Peter Altenberg son habituales en Viena, y en Madrid personajes como Ramón Gómez de la Serna, César González-Ruano o Enrique Jardiel Poncela siguieron sistemáticamente haciéndolo, prueba de que tal costumbre no había muerto.[505] A este propósito es interesante resaltar que personajes de *Cruz y Raya* como José María Cossío, antes de hacerse un nombre y promotor de talento joven, se inició a la poesía en cafeterías y tertulias, tanto de la capital como de Santander, o que poesías u obras tan relevantes como *La casa de Bernarda Alba,* de García Lorca, tuvieran su primera presentación en una tertulia privada, en casa del doctor Oliver en Madrid.[506]

Y por supuesto, a las cafeterías se iba a *hablar*. De lo divino y lo humano. De política, negocios, sociedad, libros, o de cualquier banalidad que fuera menester para llenar el tiempo. En un recuento de posguerra, un fiel defensor de la vieja disciplina del café, Antonio Espina, afirmaba que nunca se habían producido tantas y tan buenas tertulias en Europa como en las cafeterías decimonónicas y de inicios de siglo XX.[507] Ciertamente, cualquier tema de conversación resultaba válido: son conocidos los cafés vinculados a la política, e incluso las cafeterías subversivas o secretamente elegidas como centro de reuniones masónicas.[508] Esa magia, esa mística del secreto llegó hasta el siglo XX, cuando Gómez de la Serna eligió el café *Pombo* para sus reuniones por prestarse a ser una oculta y desconocida cripta o catacumba para realizar sus rituales poéticos, [509] y a la que sabemos que acudían personajes de nuestra revista como de Falla, Bergamín, Abril y Marichalar.[510]

Sin embargo, la gran controversia en torno a los cafés consistía en dirimir si tales conversaciones, tales charlas, eran pura pérdida de tiempo superficial o verdaderamente podían ser un foco de cultura intelectual válida. En esto, evidentemente, se ponen de manifiesto culturas diferentes en cuanto a lo académico e intelectual: en términos generales, aquellos personajes más vinculados a la academia y al trabajo científico fueron más reacios a la cafetería, mientras el mundo literario, a veces en la orilla o incluso fuera del ámbito institucional, mostró una proclividad mucho mayor a este tipo de sociabilidad cultural. Algunos historiadores han querido ver a veces una lógica de lucha dentro del campo intelectual, entre unos que ostentaban el control de la academia a través de unas

[504] Antoni MARTÍ: *Los cafés poéticos*. pp. 257-303
[505] Antonio BONET: *Los cafés históricos* pp. 284-288
[506] Jerónimo DE LA HOZ REGULES: *Miguel Artigas. De…* p. 154; Antonio GARRIGUES Y DÍAZ-CAÑABATE: *Diálogos conmigo mismo…* p. 24-25; José CAMÓN AZNAR: "Eusebio Oliver…
[507] Antonio ESPINA: *Las tertulias de Madrid*. Madrid, Alianza Editorial, 1995. Originalmente escrito entre 1962-1963
[508] Antonio BONET: *Los cafés históricos*… pp. 95-98
[509] *Íbid*. p. 98; Álvaro RIBAGORDA: *Caminos de la*… pp. 95-131, recoge una descripción de los cafés y lugares de tertulia más importantes de Madrid.
[510] Gonzalo PENALVA: *Tras las huellas*… pp. 29-31; Carmen BRAVO-VILLASANTE: *Escritores olvidados: Manuel*… p. 39; Álvaro RIBAGORDA: *Caminos de la*… p. 125; Domingo RÓDENAS DE MOYA, introducción y selección de textos en *Antonio Marichalar. Ensayos…*pp. 13-14

reglas y unas jerarquías universitarias y científicas, y unos *outsiders* que se aglutinaron en un entorno informal, abierto, horizontal, hasta cierto punto ajeno a jerarquías oficiales ni control de entrada.[511] Martí nos recuerda cómo ya desde el siglo XVIII se popularizó en Gran Bretaña la expresión "table talk" para referirse a esa cháchara intrascendente, superficial, sobre la más rabiosa actualidad y con una enorme irresponsabilidad y desconocimiento de lo tratado. Sería una suerte de hablar por hablar, donde lo único que se buscaba era destacar y hacerse un nombre.[512]

No obstante, en nuestro caso madrileño, no podemos reducir la cuestión usando esta imagen fija, porque los participantes de uno y otro espacio a menudo eran los mismos, o muy próximos. En este sentido, véase el personaje de Santiago Ramón y Cajal, universitario, científico de éxito y reconocido a nivel académico e incluso estatal, que ostentaba un poder institucional notable, y que gustaba de pasar horas y horas en el café Zaragoza, como él mismo escribió, en su *Charlas de café*. Otro personaje notable, catedrático y rector, como Miguel de Unamuno, llegó a señalar a inicios del siglo que la cafetería había sido la mejor universidad española en las últimas décadas.[513] En la misma línea podemos encontrar a personajes de nuestra revista, a la sazón científicos de prestigio nacional e internacional, como Carlos Jiménez Díaz y Eusebio Oliver, que, como dijimos, instalaron su tertulia precisamente en ese mismo café Zaragoza.[514] Y otros tantos personajes de *Cruz y Raya*, que hemos venido citando, hacían uso del café asiduamente como forma básica de sociabilidad.

Pero eran los años del ocaso del café, de esta liturgia de la que participaban los miembros de *Cruz y Raya*. Todos los testimonios concuerdan en que el modelo de cafetería moderna, de reunión de unos pocos para pasar horas y horas charlando, murió en el periodo de entreguerras, tiempo en que tuvieron lugar sus últimos coletazos. Los motivos son difíciles de concretar y probar, pero todo apunta a la misma marcha de la historia de la experiencia urbana: la masa y el consumo, situaciones históricas características de las metrópolis modernas, terminan por avasallar el modelo de sociabilidad de cafetería de las élites intelectuales. Si antes dijimos que estos espacios eran una suerte de dique de contención contra el anonimato masivo de la urbe, su consumismo y su ritmo de vida frenético, parece que esta lógica finalmente prorrumpe en la vida interior de la cafetería para inundarla con su lógica de consumo de masas.[515] Así lo exponía Zamacois:

---

[511] El propio Pierre Bourdieu así lo expresa, estableciendo que los *bohemios* no serían sino aquellos jóvenes hijos de burgueses que han sido defraudados por el sistema académico, que concede sus plazas y puestos de poder a viejas élites, y los condena a las orillas del sistema cultural dominante, generando espacios nuevos de creación literaria, como serían los cafés, siempre accesibles y sin necesidad de incorporarse al sistema académico o pedir su validación. En suma, sería una suerte de contrapoder intelectual. Antoni MARTÍ: *Poética del café*…pp. 143-154

[512] Antoni MARTÍ: *Poética del café*…pp. 70-77

[513] Antonio BONET: *Los cafés históricos.* p. 253

[514] Mariano JIMÉNEZ CASADO: *Doctor Jiménez Díaz*…p. 49-61

[515] *Íbid*. pp. 233-257 Las cafeterías se vuelcan cada vez más con un público masivo, anónimo, que transita de un lugar de consumo a otro, sin raíces en ningún café. Se vuelve cada vez menos acogedores, como denunciaba Sándor Marai en los años inmediatamente previos a 1939. Por ejemplo, en París aparecen las *brasseries*, que son un claro anticipo de un modelo de café lejos de la vieja sociabilidad de tertulia. Otro gran testigo de este final de los viejos cafés es, en Viena, Karl Kraus.

> "Los cafés actuales tienen más de tránsito que de salón; no se hicieron para la meditación, ni el discreteo; apenas entramos en ellos, queremos irnos, molestan, despiden." Las gentes, siempre con prisas, toman sus consumiciones de pie y ante la barra del mostrador del primer café que encuentran. Antes, los cafés tenían "alma de hogar", pues hacían que las gentes dijesen "este es mi café", ya que el establecimiento que frecuentaban era en sus vidas tan importante como su propio domicilio. El alma del antiguo café era estática y contemplativa, con silenciosos y discretos rincones propios para la ensoñación. Por el contrario, los modernos estaban llenos de ruidos y claridad."[516]

Quizás el motivo profundo no tenía que ver con las prácticas de consumo, sino con el declinar del rol intelectual. Así lo veía Stefan Zweig: el intelectual habría fracasado ante la barbarie de Europa y las guerras mundiales porque no habría logrado hacerse escuchar. Este pensador y cronista rastreó en sus relatos cómo los escritores se vanagloriaban desde el sofá del café imaginándose élite social, pastor de grandes rebaños, cuando el devenir de la política europea le iba a mostrar su escasa influencia.[517] De alguna manera, podríamos decir que estas tertulias de café eran el espejismo de un intelectual que se veía como árbitro de la realidad desde su cómodo diván, pero en realidad, la progresiva politización de sus reuniones y de sus vidas no era reflejo de su control sobre el tiempo vivido, sino más bien la marea social que empujó al intelectual fuera de la cafetería. Así, en medio de la *crisis de la modernidad*, como vimos, la fuerza de la transformación urbana (creación de la sociedad de masas) y la brutalización de la política (lógica de un periodo definido como de *entreguerras*) conformaron un proceso histórico de disolución de esta vieja forma de sociabilidad cafetera, de reino de la palabra de aquella *esfera pública* de Habermas.

Nuestros protagonistas también experimentaron este proceso en medio de la convulsa década de los treinta, y algunos trataron de mantenerla o resucitarla durante la Segunda Guerra Mundial y posguerra española, con desigual éxito. Así, ya entre el año 20 y el 22 Jiménez Díaz, becado en Berlín para continuar su investigación y formación como médico, descubrió con cierto pavor la enorme distancia entre las cafeterías madrileñas y su querido *Amatorum Club* y las nuevas cervecerías alemanas: griterío, masificación, y un sentido de chato consumismo que impedía cualquier conversación larga y tranquila, en su opinión.[518] Era un aviso de lo que terminó por venir con la progresiva terciarización de la economía y la sociedad de masas. Asimismo, durante la década de los treinta y todavía con la República, el clima de tensión política entre los intelectuales, tal y como planteamos páginas atrás, invadió la cafetería y la tertulia. Los viejos amigos se tornaban nuevos enemigos, y así también lo experimentaron el grupo de *Cruz y Raya*. Alfredo Mendizábal recuerda cómo en sus tertulias y cafeterías de Oviedo, tan queridas y transitadas por largos años, se introduce una nueva lucha política que, si antaño se reducía a polémicas informales en largo debates de café, para luego pasar a cualquier otro tema y alimentar la amistad, a partir del episodio traumático de Asturias en 1934 era imposible: la tertulia se volvió brusca, algunos dejaron de aparecer para crear

[516] Extraído de Antonio BONET: *Los cafés históricos*… p. 280
[517] Antoni MARTÍ: *Poética del café*… p. 365-400
[518] Mariano JIMÉNEZ CASADO: *Doctor Jiménez Díaz*…pp. 98-99

otra nueva por pertenencia política, y lo que eran debates amistosos se convirtieron en desprecio abierto y futuras denuncias durante 1936 y los siguientes episodios nacionales.

> "(…) En Oviedo, pude comprobar inmediatamente después de terminada la lucha armada, cómo pacíficos ciudadanos que en ella no habían participado miraban con hostilidad a sus propios amigos de antes, apenas sospechaban en ellos la menor parcialidad adversa. En mi propia tertulia, compuesta de elementos de diversas tendencias, armonizadas o hechas compatibles por la aceptación general de las normas usuales de buena educación, el cerrilismo de algunos imposibilitaba la plácida reunión cotidiana en torno a una mesa de café. Por descontado, las discusiones serían apasionadas, pero lo que me parecía inadmisible es que algunos no soportaran ya el mero hecho de sentarse al lado de otros, hasta entonces amigos. Como otras muchas, mi tertulia se escindió en dos, en locales distintos, y sólo Martínez Hombre y yo adoptamos la decisión de ir alternativamente a uno y otro grupo, tratando de salvar la amistad con todos." [519]

Algo muy parecido sucedió en el caso de Santander con Cossío y Artigas tras 1930, donde las viejas polémicas políticas se fueron convirtiendo en faccionalismo político, algo que terminaría de experimentar Artigas desde la distancia en Madrid tras su nombramiento como director de la Biblioteca Nacional.[520] Ambos personajes, que tanto habían hecho por reconciliar modernidad y tradición con sus redes intelectuales y la Biblioteca de Menéndez Pelayo, vieron con dolor su disolución y terrible desenlace en 1936. Y por supuesto, contamos con el caso de Manuel de Falla, extremadamente sensible para toda forma de violencia dialéctica, que puso pies en polvorosa de aquella "segunda patria" que era París y sus cafeterías en 1914, con motivo de la guerra; al tiempo, en 1920 huyó del mundanal ruido madrileño ante lo que entendía como una urbe cada vez más masificada e irrespirable para componer música con paz; posteriormente, el clima en profundo deterioro antes de 1936 le fue generando un malestar físico y mental como para huir puntualmente a las islas Baleares en busca de silencio, así como buscar la intercesión de antiguos compañeros de cafetería, como el ministro Fernando de los Ríos, para detener un anticlericalismo que le desesperaba; finalmente, tras fracasar en sus intentos por salvar a García Lorca, otro viejo camarada de tertulia, se exilió durante la Guerra Civil a la Argentina rural donde pasó sus últimos días.[521] Desde luego es un personaje que expresó con su sensibilidad de músico el espanto de un hombre tranquilo y liberal ante lo que supuso la *crisis de la modernidad* y el fin de aquella *esfera pública* y cultura de la palabra: no solo ardió su patria española, sino también aquella otra, intelectual, que era París.

Decíamos que algunos trataron de mantenerlo o recuperarlo en la posguerra madrileña, y este fue el caso de Xavier Zubiri y Jiménez Díaz, que junto con Laín Entralgo reconstruyeron una tertulia típicamente intelectual en los locales de *El Fénix*, compañía de seguros; o la sociedad surgida el propio Zubiri y otro viejo editor de *Cruz y Raya*, Juan Lladó, que montaron a golpe de tertulias formales cursos filosóficos financiados por el Banco Urquijo, que fue cogiendo volumen hasta abandonar el formato de cafetería y

[519] Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto: memorias…* p. 129
[520] Jerónimo DE LA HOZ REGULES: *Miguel Artigas. De…*pp. 32-33
[521] Todo este proceso puede verse en los dos trabajos que mejor recogen estos episodios, ya citados: Carol A. HESS: *Sacred passions. Life and music…*; Elena TORRES CLEMENTE: *Biografía de Manuel…*

transformarse en la Sociedad de Estudios y Publicaciones.[522] En cualquier caso, se trataron de cantos de cisne para un proceso irremisible en toda Europa.

***

Hemos tenido ocasión de acercarnos, en lo que las fuentes nos permiten, a la experiencia vivida por los miembros de *Cruz y Raya* en los cafés. Cafés, en definitiva, que representaban una forma de concebir el mundo y la sociedad, así como su rol como intelectuales. En tales lugares se encontraban con otros intelectuales, para formar proyectos editoriales, políticos, literarios o, sencillamente, para charlar. Escribiendo o leyendo, debatiendo u observando, la mayor parte de los fundadores de la revista tuvieron acceso a esa red urbana de intelectuales que, siguiendo los patrones y lenguajes europeos, hicieron de las cafeterías un órgano fundamental, vivo, de su *esfera pública*. Que fuera informal, por ende, no implica en absoluto que no fuera capital en su vivencia de la ciudad, de la modernidad, y de su propia labor. Es más, que la propia revista se formara por gentes diversas, que coincidían, además de en su fe, en su experiencia urbana, y que su proyecto colectivo, la revista, recibiera mensualmente forma en una tertulia con cafés de por medio, tiene enorme sentido si lo contextualizamos correctamente en su propia lógica histórica.

Ciertamente, concluíamos, se trataba de los últimos coletazos de intelectuales dispuestos a influir o dirigir la sociedad a golpe de texto en imprenta. Querer transformar el catolicismo nacional desde una tertulia en casa de José María Semprún, a fuerza de sesudos textos académicos, formaba parte del imaginario de los intelectuales en la ciudad, a los que la urbe moderna les cuestionaba, y el periodo de entreguerras los superó. Así, nuestros protagonistas, durante aquellos años treinta en los que editaron *Cruz y Raya*, fueron testigos en Madrid del ocaso de su sociabilidad y sus pretensiones sobre la masa. Hemos visto los motivos a nivel continental para entender su progresivo cambio hacia otro modelo: el consumismo, la nueva sociabilidad de la masa y el ritmo de la vida en una metrópoli. Todo ello impuso un estilo de vida francamente incompatible con un establecimiento donde habituales se reunían casi a diario para invertir horas y tardes enteras en conversaciones diversas y variopintas, sin más objeto, a menudo, que el charlar. De hecho, se rastrea cómo desde la conversión de Madrid en metrópoli, cada vez aparecieron más establecimientos propios de modernas urbes alemanas (las cervecerías), o, especialmente, estadounidenses (bares): enfocadas al consumo rápido, con largas barras para beber rápido y solo y mobiliario pensado para una estancia frugal centrada en la comida, capaces de acoger a gran cantidad de personas, rompiendo cualquier clima de lectura o escritura. Ciertamente, nos habla de una nueva sociabilidad de consumo de masas, propio de metrópolis occidentales más próximas a lo que fue la segunda mitad del XX que el siglo XIX.[523] Esa transición, ese final de la sociabilidad informal del café de la que tanto participaban muchos de los miembros de *Cruz y Raya* suponía, en definitiva, el final de un tipo de ciudad que echarían posteriormente en falta. Así fue el caso de

[522] Carmen CASTRO: *Xavier Zubiri: breve…* pp. 108-121
[523] Sobre todos estos cambios, véase a modo de conclusión Antoni MARTÍ: *Poética del Café*…pp. 433-451, y Antonio BONET: *Los cafés históricos*…pp. 288-312

Vicente Salas Víu, quien años después, tras su exilio, recorría con melancolía las calles de Madrid buscando el fantasmagórico rastro de los viejos cafés de la capital.[524]

Pero no podemos por ello precipitar todavía el final de las cafeterías antes de 1936. Esto hace que, para los años de la publicación de la revista, algunos de sus protagonistas circulasen por ellas, participasen en ellas, se sumasen a tertulias o conversaciones sobre tal o cual cosa. A menudo imposible de rastrear, su presencia les comunicó con diversos escritores, académicos, poetas o legos que participaban y construían un relato de ciudad propio, de ciudad imaginada por profesionales de la lectura, escritura y debate. Unos lugares de sociabilidad donde el católico ejecutaba la libertad de pensamiento, y por ende un diálogo con una ciudad moderna y unos personajes acostumbrados a discutir libremente en torno a una taza de café. Así, parafraseando a Josep Pla, nuestros protagonistas, además de hijo de sus obras, era un poco hijo del café de su tiempo.[525]

[524] Federico SOPEÑA: "Vicente Salas Víu" en *Cuadernos Hispanoamericanos*, número 216, diciembre de 1967, pp. 650-652

[525] Originalmente, "El hombre, además de hijo de sus obras, es un poco hijo del café de su tiempo". Extraído de Antoni MARTÍ: *Poética del Café*… p. 11

## *Las instituciones académicas. Sociabilidad formal*

Vista la sociabilidad informal, pasamos ahora a esa otra forma de construir o vertebrar las relaciones sociales, entendidas como formales: poseedoras de un marco institucional o normativo, con regulaciones en su funcionamiento y un cierto control en el acceso y pertenencia de cada uno de los miembros. Las más destacables en el ámbito intelectual, fueron la Universidad Central de Madrid, la Junta para Ampliación de Estudios, la Residencia de Estudiantes y la homóloga Residencia de Señoritas y el Ateneo de Madrid. Estos lugares formales, académicos, formaban el complemento de aquellos otros lugares informales, aquellas tertulias cafeteras. En muchos casos casi podrían relacionarse como si los lugares formales fueran la ocupación laboral regular, y los informales el tiempo de esparcimiento. Todo ello conformaba una *constelación* de lugares intelectuales, definía en suma esa *ciudad imaginada y vivida*, ese relato sobre Madrid que generó la comunidad intelectual y que tan transitada fue por los miembros de *Cruz y Raya*.

### La Universidad Central y la Ciudad Universitaria

Comencemos primeramente con la institución sobre la que gravitaba un volumen mayor de personas dedicadas a la labor intelectual, sea por su reclamo propio (no siempre muy persuasivo), o por ser el centro universitario por excelencia en Madrid, que además poseía la prerrogativa de ser el único que concedía títulos de doctorado en todo el estado: la *Universidad Central de Madrid*.[526] La historiografía coincide en señalar una importante evolución de la institución universitaria, partiendo de una situación de atonía académica durante la primera Restauración para, en el alborear de la nueva centuria, iniciar un progresiva andadura reformista hacia una renovación de sus estructuras, tanto en su profesorado como en la misma materialidad de la universidad, colmatándose el proyecto con el nuevo campus de la Ciudad Universitaria y la emblemática facultad de Filosofía y Letras de dicho campus, a los pies de la sierra de Guadarrama.

El devenir de tal institución podemos dibujarlo en pocas líneas. Tras el traslado de la antigua universidad Complutense de Cisneros a la capital, en la década de los años treinta del XIX, en un claro ejercicio de centralización administrativa liberal, la institución se estancó académica e intelectualmente, reflejo de las tensiones y contradicciones de nuestro país con la modernidad europea y el propio marasmo de la organización interna. La Universidad Central, en la angostura del centro, enclavada en la calle San Bernardo, no terminaba de producir un clima intelectual propicio para la práctica de cualquier tipo de disciplina o ciencia.[527] Así, se antojaba evidente para los

[526] La historia de la Universidad Central ha sido trabajada fundamentalmente por Mariano y José Luis PESET: *La Universidad Española*…; José Luis PESET y Elena HERNÁNDEZ SANDOICA: "Instituciones científicas y…; Elena HERNÁNDEZ SANDOICA: "Cambios y resistencias…, entre otros.
[527] Elena HERNÁNDEZ SANDOICA: "La Universidad de Madrid en el primer tercio del siglo XX" en *La Facultad de Filosofía y Letras de Madrid en la Segunda República. Arquitectura y universidad en los años*

observadores que el siglo XIX presentaba una situación precaria para la labor en la Universidad, por razones muy diversas. Una de las piezas claves del cambio, Manuel García Morente, recordaba en 1932 que no eran únicamente las condiciones materiales o espirituales del pueblo español el que generaba el problema, sino, además, un plan de estudios mediocre, con unos exámenes ajenos a cualquier labor pedagógica:

> "(....) (los exámenes) convertían la Facultad en una oficina administrativa, donde lo importante era la matrícula, el examen a fin de curso y los requisitos para la obtención del título. La enseñanza se limitaba a la adquisición de unos pocos conocimientos (generalmente memorísticos) necesario para cumplir decorosamente en el acto del examen. El estudiante no sentía estímulo para llevar a cabo una labor propia. El profesor, soberano de su cátedra, tenía sometidos a los estudiantes y les entregaba como pasto un libro, unos apuntes, o en el mejor caso (este era el caso de nuestra Facultad), sus explicaciones orales. El alumno oficial se matriculaba, asistía dócilmente a clase, y al cabo de unos años, sin esfuerzo, pero también sin hondo interés, adquiría cómodamente el título apetecido. Salía de la Universidad, para no volverla a pisar más."[528]

En cualquier caso, la situación general no era halagüeña, y los universitarios madrileños se pasaban las horas enclaustrados en el centro de la capital, en unas instalaciones precarias y pequeñas, un aulario lúgubre y triste, un plan de estudios memorístico y ajeno a la formación personal del estudiante, y un profesorado con poca o nula inquietud docente y pocas perspectivas investigadoras. Mientras tanto, el rectorado no paraba de elevar quejas al Estado central exigiendo nuevos espacios para laboratorios y aulas, o incluso una reformulación completa de su situación en Madrid.

Muchos de los miembros de *Cruz y Raya*, como vimos, estudiaron en esta misma universidad, y probablemente mantuvieran la misma mirada de reproche. Antonio Garrigues, que estudió Derecho, lo explicitó en su autobiografía escrita varias décadas después de la siguiente manera:

> "Pero si he de decir la verdad, no guardo un buen recuerdo de mi época de estudiante en la Universidad. Son los años juveniles que siempre tienen un encanto especial, pero aparte de eso, aparte de la fuerza de la juventud, el ambiente universitario era poco grato. Fui un buen estudiante porque me salía de dentro, pero no porque realmente en los claustros de la Universidad hubiera para ello estímulo y ambiente. Luego, los últimos años de mi estancia en la Universidad coinciden con los años finales de la dictadura del general Primo de Rivera, y la Universidad se politiza profundamente y adquiere un aspecto hostil, turbio, del cual tengo un recuerdo pobre y desangelado (…exculpa a algunos buenos profesores…) Pero faltó siempre la "vida universitaria". Había una burocracia docente, pero era una universidad sin alma, sin "alma máter", que

*30*. Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Ayuntamiento de Madrid, Fundación Cultural COAM-EA, Ediciones Arquitectura, 2008. Catálogo de la exposición, pp. 43-44

[528] Extraído de Santiago LÓPEZ-RÍOS y Juan Antonio GONZÁLEZ CÁRCELES: "Agustín Aguirre López y Manuel García Morente: la arquitectura de un ideal universitario" en *La Facultad de…* p. 6

es lo que necesita la juventud. Lo que dudo es que la universidad actual sea mejor que la que yo viví."[529]

Carlos Jiménez Díaz, estudiante de Medicina entre los años 1913 y 1919 en la facultad homónima, en la calle Atocha, tenía una opinión realmente dura sobre la Universidad Central. Sucia, ruinosa, destartalada, llena de profesores mediocres sin ilusión por la enseñanza ni, especialmente, espíritu científico e investigador alguno, que repiten los mismos apuntes amarillentos obsoletos y ajenos a la ciencia europea; la inmensa mayoría de sus compañeros eran o niños ricos que solo deseaban el título para ser colocados por sus redes como médicos privados o cirujanos, o pícaros de provincia que buscaban ser universitarios para disfrutar del ocio madrileño. En suma, mediocridad y falta de vocación intelectual firme. Quizás la única excepción, que desde siempre le conmovió para convertirse en un estudioso de la ciencia europea era, como hemos advertido en varias ocasiones, Ramón y Cajal.[530] José Bergamín tampoco encontró gran gusto en su carrera de Derecho en la calle San Bernardo, si bien es cierto que hasta la elección de los estudios fue para él fruto de la necesidad más que vocación personal, como recordaría irónicamente después: "era tanto mi amor por la Filosofía y las Letras que acabé por elegir Derecho"; de manera que se convirtió en un mal estudiante, siempre liderando algaradas estudiantiles, y por ende tardando diez años en terminar la carrera, alternándolo con trabajos de edición.

"Allá en mi adolescencia, cuando frecuentaba los claustros universitarios madrileños y tomaba parte de las algaradas estudiantiles, oí decir muchas veces aquello de que quienes tales alborotos promovíamos no éramos los estudiantes, sino elementos extraños y perturbadores. Como si nosotros no lo fuéramos. La hipocresía académica y policíaca trataba de enmascararnos ante nosotros mismos. Soy estudiante – me decía – y ningún elemento perturbador puede serme ajeno. Ni extraño. Pues desde mi infancia, como desde toda verdadera infancia, viví familiarizado con los sutiles elementos perturbadores mismos: con el aire y la tierra, con el agua y el fuego. Ellos fueron siempre mis maestros". [531]

Sin embargo, durante el primer tercio del siglo XX apareció un clamor, una necesidad, de reformular la universidad, en una lógica de modernización que similar al proceso general urbano. Es decir, el discurso de reforma, el replanteamiento del modelo universitario formaba parte de la misma tensión urbana, de aquellos años de transformación de la capital. La metropolización madrileña alcanzó también a la hasta entonces céntrica Universidad Central. Efectivamente, frente al modelo napoleónico de universidad, que presentaba esa faz centralista, que fijaba su mira en la uniformización, homogeneización y objetivación de los criterios del currículum para expedir un título validado por el estado, una corriente dentro y fuera del profesorado abogó por un modelo germánico, a la manera de Guillermo de Humboldt: en dicho modelo la relación entre

[529] Antonio GARRIGUES Y DÍAZ-CAÑABATE: *Diálogos conmigo mismo*…p. 15
[530] Mariano JIMÉNEZ CASADO: *Doctor Jiménez Díaz*…pp. 44-49
[531] Gonzalo PENALVA: *Tras las huellas…* p. 26-27

profesor y alumno tenía más que ver realmente con la de un maestro que crea escuela y unos discípulos que le seguían, en un entorno universitario que buscaba una forma interdisciplinar más integral, cuyo método estaba centrado en el positivismo y fomentó la integración y adquisición de la ciencia europea. Es evidente que muchos de estos reformistas fueron del entorno o entramado de la Institución Libre de Enseñanza, si bien no todos, y que su gran *leit motiv*, como ya mencionamos, era la regeneración de la universidad española a golpe de europeizarla con su ciencia y modernidad. [532] Así lo creía también Xavier Zubiri, quien en las páginas de *Cruz y Raya* escribirá sobre la enorme distancia entre el modelo académico e intelectual alemán y el español, siendo el primero capaz de generar inquietudes y poner medios de investigación a sus jóvenes más dotados, "lo contrario de lo que por modo tan depresivo acaece en España con harta frecuencia."[533]

Huelga decir que, a pesar de que tal modernidad académica no tenía un modelo paradigmático único ni es unívoca, y que no podemos hablar de un corte o escisión radical, la conexión existente entre la modernidad urbana, la modernidad cultural y la modernidad académica, formaban un entramado complejo que apuntaba en la misma dirección; es decir, no creaban una visión homogeneizada de lo que Madrid y su cultura debiera ser, pero señalaban los problemas y las experiencias de una forma similar, y definían fórmulas que gravitaban en torno a lenguajes y actitudes similares.

Era así como la Universidad Central, especialmente tras el *Desastre* del 98, comenzó a recibir unos aires de reforma, que comenzaron inicialmente con la compra de nuevos espacios en edificios y esquinazos aledaños a San Bernardo, para culminar en el gran proyecto: la construcción de un campus completamente nuevo en las afueras de la capital, la Ciudad Universitaria. Este proceso supondrá una "época de modernización, desigual pero bien perceptible, de adaptación progresiva a las necesidades del momento, de tímida apertura a Europa e introducción de la ciencia moderna, en sus técnicas y enfoques teóricos."[534] El proyecto de la Ciudad Universitaria fue fruto de estos esfuerzos de reforma, que llevó a diseñar, en el antiguo parque de la Moncloa, patrimonio de la Monarquía, un nuevo campus que respondiera a esas demandas de cambio desde inicios de siglo. De esta manera, estamos hablando de otra reforma urbana de enorme importancia para la ciudad de Madrid, porque suponía seguir ensanchando la urbe, esta vez para trasladar la universidad a la periferia, fuera de la angostura del centro, en aras a permitir su cómodo desenvolvimiento fuera del ruido y prisa de la metrópoli moderna: vocación propia de los intelectuales, como vimos.[535] Para tal recogimiento y quietud, se concibió en términos de *ciudad*, comunicando el acceso a Madrid, desde la carretera de La Coruña y la Puerta de la Moncloa, hasta la Puerta de Hierro; la arteria intermedia, un nuevo campus universitario, de enormes proporciones. El proyecto fue encomendado a un equipo de arquitectos liderado por López Otero, e iniciado a partir de 1927. El modelo escogido de campus sería el estadounidense, frente a otro modelo europeo o francés, que buscaba integrar la universidad dentro de la ciudad.

[532] Elena HERNÁNDEZ SANDOICA: "La Universidad de… p. 45-46
[533] *Cruz y Raya*, enero de 1934, p. 10
[534] Elena HERNÁNDEZ SANDOICA: "La Universidad de... p. 46
[535] Sobre este proyecto urbanístico ha escrito, a un nivel arquitectónico y constructivo, el arquitecto Luis Moya en Luis MOYA GONZÁLEZ: "La Ciudad Universitaria de Madrid: un proyecto urbanístico de principios del XX contemplado hoy", en *La Facultad de…* pp. 90-102

Como recoge Luis Moya, la elección de un campus a las afueras respondió a un modelo estadounidense de *ciudad universitaria*, en la que el alumno podía encontrar un silencio externo que posibilite un silencio interior y así fomentar el estudio y la reflexión. De igual manera, este modelo de campus fomenta una sociabilidad no solo formal, sino informal, entre estudiantes y, a la vez, entre estos y sus profesores, gestando así, de alguna manera, una suerte de comunidad universitaria. Sin embargo, Luis Moya considera que detrás de esta decisión rezumaba un rechazo a la ciudad como acumulación de males. Habría que matizar, forzosamente, a la vista de lo que hemos podido reconstruir hasta aquí: el problema no es la ciudad como tal, sino la nueva ciudad, la metrópoli de masas. En definitiva, se trataba del *fugus mundi* medieval, monacal, que, el propio Jiménez Fraud, director de aquella Residencia de Estudiantes que, desde la Colina de los Chopos, replicaba aquel huir del mundanal ruido, estaba estudiando en aquel tiempo. [536] Y no era un fenómeno madrileño exclusivamente: su inspiración era Oxford y Cambridge.

El resultado final fue una serie de complejos que respondieron al Movimiento Moderno y a las concepciones arquitectónicas *beauxartianas* y de la *City Beautiful*, pero sobre ello no es menester profundizar aquí.[537] Lo que nos interesa aquí es que toda esta concepción de una *ciudad* para la universidad, de un *lugar significado por el hecho intelectual*, la Ciudad Universitaria, tuvo una participación de nuestros protagonistas, a la sazón universitario e intelectuales. Especialmente fue así en el caso de Jiménez Díaz, quien, como joven catedrático lleno de potencial y prestigio, gracias a sus estancias en Alemania, lideró un proyecto concreto dentro de la futura facultad de Medicina de la nueva Ciudad Universitaria: el Instituto de Investigaciones Científicas Clínicas y Médicas, que coordinó desde el año 1934 hasta el inicio de la guerra, a pesar de la multitud de trabas que otros compañeros de claustro, probablemente por envidia o temor, le pusieron. Suponía un lugar para investigar, con material moderno para estudiantes de últimos cursos, doctorandos y jóvenes profesores: el objetivo último era replicar el modelo que, veremos, promovía la Junta para Ampliación de Estudios: ofrecer financiación y espacio para que jóvenes becados en el extranjero pudieran volver a la facultad para hacer equipo investigador de élite en Madrid, que a la postre resucitase la ciencia nacional. El proyecto le mantuvo enormemente ilusionado por ser el colofón de la creación de un nuevo campus que, como vimos páginas atrás, defendía como la posibilidad de generar un "ambiente" verdaderamente universitario, de excelencia, fuera del ruido de la urbe. Para ello se coordinó con varios profesores y asesores ilusionados con esta nueva concepción universitaria, como Juan Negrín, con quien coincidió en el Hospital Clínico, Niceto Alcalá-Zamora o Joaquín Garrigues, hermano del Antonio editor de *Cruz y Raya*.[538]

No obstante, por el perfil académico de nuestros protagonistas, la facultad que mayor impacto les pudo generar a muchos de ellos, y en la cual tuvieron mayor ocasión de influir en su desarrollo, fue la Facultad de Filosofía y Letras, abierta dos cursos y medio ante de la guerra de 36. En un contexto madrileño de edificios eclécticos y regionalistas, es interesante cómo todo el proyecto del campus, incluyendo este laureado edificio, ofrecía un estilo nuevo, moderno, racionalista, propio de la *generación del 25* en

[536] Alberto JIMÉNEZ FRAUD: *Historia de la universidad española*. Madrid, Alianza, 1971
[537] Véase Luis MOYA GONZÁLEZ: "La Ciudad Universitaria…
[538] Mariano JIMÉNEZ CASADO: *Doctor Jiménez Díaz*…pp. 206-226

arquitectura. Era una manifestación material más de ese lenguaje de las generaciones, de la imperiosa necesidad de *reformar, europeizar*… en el contexto de la reconstrucción de una universidad que quiere *actualizarse* en un Madrid que se está transformando en metrópoli moderna, con todas las facetas y contradicciones que eso podía tener. En definitiva, este edificio entraba dentro de la misma lógica de *crisis de la modernidad* que venimos describiendo, si bien con sus propias lógicas y lenguajes del campo arquitectónico europeo y madrileño.[539] No es este el lugar para desarrollar un análisis arquitectónico de la facultad que, por otro lado, se escapa de nuestras posibilidades y pretensiones. Pero sí es evidente que detrás de los ladrillos y puertas, se escondía todo un lenguaje material que tenía connotaciones análogas al proyecto universitario e intelectual que quería llevarse a cabo: quizás esto se pueda mostrar por la enorme colaboración habida entre el decano, García Morente, y el arquitecto Aguirre[540] De hecho, la presencia de una alegoría de las humanidades a través de una enorme cristalera colocada en la fachada central del edificio, de estilo *Art Decó*, así como sus innovaciones tecnológicas (un ascensor central conocido como *paternoster*, o un salón de actos lleno de facilidades técnicas, novedosísimas para la época, e incluso el primer autoservicio en una universidad española), o la misma disposición del aulario y diversas salitas, volcadas para el encuentro de pequeños grupos en torno a café para charlar o estudiar con sosiego y paz, hablaban constantemente de buena parte de la cultura y sociabilidad intelectual de entreguerras: de hecho, parece que la facultad tuviera la vocación de ser un gran nodo de la red de intelectuales madrileños, combinando al tiempo la formal y lo informal, el aula con el café. En suma, su disposición fomentaba de forma inequívoca el encuentro y el diálogo en pequeños grupos, tejiendo así comunidad académica, con ecos de la vieja Institución Libre de Enseñanza, con su insistencia en la luz y las vistas al Guadarrama.[541]

Así las cosas, el ambiente de la facultad fue difícilmente mejorable en los términos de aquella sociabilidad intelectual: un profesorado envidiable, con referencias nacionales en diversos campos, como pudieran ser José Ortega y Gasset, José Gaos, Xavier Zubiri, Julián Besteiro, Manuel García Morente, María Zambrano, Menéndez Pidal, Asín Palacios, Sánchez-Albornoz… verdaderos líderes y padrinos de muchos jóvenes llegados a la universidad, deseosos de encontrar un lugar en la red. Al tiempo, existió, entre otro más adocenado, un tipo alumnado entusiasta, con una presencia femenina, por cierto, inusitada y muy notable, otro síntoma de modernización universitaria.[542] Todo ello conformaba, como decimos, una red, una clientela o comunidad intelectual de primer orden. Todo ello bajo el liderazgo académico incuestionable del decano García Morente, cuyo plan de estudios, que acababa con los exámenes por asignatura y establecía un examen mediada la carrera y otro al terminar, fomentaba la libertad de profesores y alumnos y la interdisciplinariedad.

---

[539] Sobre el estilo arquitectónico tenemos, entre otros, dentro del mismo catálogo de la ciclópea obra realizada para conmemorar el 75 aniversario de la facultad, el trabajo de Javier GARCÍA-GUTIÉRREZ: "El edificio de Aguirre y el monumentalismo arquitectónico madrileño" en *La Facultad de…*pp. 70-90

[540] Véase a este respecto Santiago LÓPEZ-RÍOS y Juan Antonio GONZÁLEZ CÁRCELES: "Agustín Aguirre y Manuel García Morente: la arquitectura de un ideal universitario" en *La Facultad de…* pp. 3-42

[541] Los autores Juan Antonio González Cárceles, Pedro Feduchi y Carlos Muñoz desarrollan todo ello en *La Facultad de…*pp. 130-178

[542] A este respecto le dedica varias páginas Carolina Rodríguez en Carolina RODRÍGUEZ: "Las universitarias" en *La Facultad de…* pp. 474-492

De entre los miembros de la revista *Cruz y Raya*, probablemente quien con más vehemencia se expresó en favor de aquellos pocos años fue Julián Marías, precisamente de tardía entrada en la revista por su edad, que tuvo ocasión de vivir el proyecto como estudiante. En sus memorias dedicaba extensas páginas de donde podemos destacar algunos extractos reveladores de su identificación con esta pretensión intelectual madrileña:

> "Esta Facultad era, ni más ni menos, *vida intelectual*, subrayando tanto el sustantivo como el adjetivo. Me descubrió mi vocación profunda, por todo aquello junto – adiviné la honda conexión, hoy tan desconocida, de todas las disciplinas de humanidades – con un centro organizador en la filosofía, desde la cual había que mirarlo todo, que había de constituir, en una dimensión decisiva, el argumento de mi vida".[543]

No fue menor el impacto en Marías, como vemos. Por otro lado, tenía claro cuál era la causa fundamental de semejante éxito: sus profesores y su decano:

> "Morente fue Decano de la Facultad de Madrid de un modo inusitado, que no sé si tendrá par. Para él, la función directiva fue la plenitud de su vida intelectual. Morente ejerció durante cinco años su magisterio, no sólo con sus capacidades personales de profesor, sino como alma de un cuerpo docente que iba logrando, día tras día, insólitas calidades. No es fácil llegar a imaginar lo que llegó a ser la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid sometida a la inspiración (no a la simple dirección) de Morente. Para los que hemos tenido la fortuna de vivir en ella años decisivos, representa una huella definitiva; para decirlo con el griego, una adquisición para siempre."[544]
>
> "(La Facultad) era simplemente maravillosa, la mejor institución universitaria de la historia española, por lo menos después del Siglo de Oro, que está demasiado lejos. En nuestra Facultad enseñaban, a la vez, Ortega, Morente, Zubiri, Gaos, Besteiro, Menéndez Pidal, Gómez Moreno, Obermaier, Ibarra, Ballesteros, Pío Zabala, Américo Castro, Claudio Sánchez-Albornoz, Asín Palacios, González Palencia, Ovejero; y como auxiliares o ayudantes o encargados de curso, aparte de los ya nombrados, Pedro Salinas, Enrique Lafuente Ferrari, Montesinos, Lapesa… ¿Se podría renunciar a esto, a lo que probablemente era la mejor Facultad de Europa?"[545]

En línea similar se expresaría José Antonio Maravall, en las mismas páginas de *Cruz y Raya*, alabando la figura de los maestros, la conveniencia de huir de la masa de la ciudad y crear un lugar nuevo de sociabilidad intelectual, como fue la Facultad de Filosofía y Letras:

[543] Julián MARÍAS: *Una vida presente*… p. 76
[544] Extraído de Santiago LÓPEZ-RÍOS y Juan Antonio GONZÁLEZ CÁRCELES: "Agustín Aguirre y… p. 16.
[545] Julián MARÍAS: *Una vida presente*…p. 83

> "Existen dos tipos de creación del espíritu, y en definitiva de cultura. Radicalmente existen dos tipos de hombres: solidarios e insolidarios. El hombre insocial, característicamente insolidario, es aquel que encierra su creación en el marco que limitan sus fronteras individuales. (…) El pensador social crea generosamente su obra para vivirla en estrecha solidaridad con los demás. (…) Entre estos hombres predomina el tipo del maestro. (…) El maestro, dada esta posibilidad de contagio vital, no ha de ejemplificar, ha de imprimir su energía vital. No hay más pedagogía – decía en una ocasión Ortega y Gasset – que la pedagogía de la *contaminación*. (…) Y no hay que olvidar que la misión del maestro, por encima de todo, es procurar generosamente que su discípulo venga a aumentar el escaso número de los hombres superiores."[546]

Y es que, anunciaba al inicio del trabajo Maravall, esta labor cultural era la tarea histórica de la Facultad: "he aquí una empresa sugestiva para algunos de sus discípulos [de Ortega y Gasset] en esa ejemplar Facultad de Filosofía de Madrid."[547]

Siguiendo la lógica de las redes intelectuales transnacionales y su enorme importancia en Madrid, Marías años después afirmaba con rotundidad que lo diferenciador de estos profesores era que estaban en conexión con Europa y sus problemas:

> "Nuestro país, por aquellas fechas, era probablemente el menos "provinciano" de Europa. Nuestros maestros se habían nutrido de la cultura europea, con mayor amplitud que los de aquellos países que, por tener mayor densidad y riqueza, podían hacer el intento de atenerse a su propio ámbito, o al de su lengua (…)
>
> Esa actitud se extendía a los estudiantes (…). Esto quiere decir que nuestro horizonte, primariamente español, no se limitaba a nuestras fronteras. Lo grave era que los nubarrones que existían en España también iban más allá."[548]

Efectivamente, esos nubarrones, esa crisis de entreguerras, también alcanzaron a la Universidad Central y su Facultad. Es menester evitar una idealización que nos aleje del tiempo histórico que trabajamos, aun a pesar del propio Marías, que afirma que tal tensión no llegaba a la Facultad.[549] La historiografía ha recogido tensiones internas tanto en la Universidad Central como en la Facultad de Filosofía y Letras por estos años tan complejos de la Dictadura de Primo de Rivera y la Segunda República: el aumento de la presencia femenina, esperanzador para muchos, era imprudente o degradante para otros; las rivalidades entre estudiantes o entre estos y sus profesores también seguían produciéndose en diversos niveles; algunos también consideraron el proyecto del campus de Ciudad Universitaria como un proyecto faraónico que vulneraba la vieja universidad; conservamos testimonios de estudiantes, muchos de ellos falangistas, que no se cansan de insistir en el trato de favor que en la Facultad de Filosofía y Letras se dispensaba a los

[546] *Cruz y Raya*, agosto de 1934, pp. 28-53
[547] *Íbid.* p. 17
[548] *Íbid.* p. 130
[549] *Íbid*. p. 82-83

estudiantes becados por la Junta para Ampliación de Estudios o institucionistas;[550] y por supuesto, el aumento de la conflictividad universitaria de estos años también salpicaba incluso al nuevo campus, por mucho que fuera distante de la capital. No solo vertical (estudiantes-instituciones universitarias y políticas), sino también horizontal (como podían ser las pugnas entre uno estudiantes de corte conservador y católico, muchos del campo maurista, y estudiantes progresistas, estructurados en torno a la UFEH).[551] A menudo, detrás de muchos de estos conflictos rezuma la misma *crisis de la modernidad* que se manifestaba en otros ámbitos de la ciudad, entre un antiguo mundo social y académico que está perdiendo el control de la universidad y otro que trata de diseñar el nuevo.[552]

De una forma u otra, es evidente la profunda huella que dejó en muchos de sus participantes, en su forma de pensar y de vivir, esta Universidad Central y su reforma integral centrada en la Ciudad Universitaria. Así debió ser también para, al menos, algunos miembros de nuestra revista. De muchos que sabemos que fueron profesores antes de 1936 no tenemos testimonio al respecto, como pudieran ser los casos de Emilio García Gómez o Francisco Romero Otazo. De otros, como Antonio Luna, ya conocemos las motivaciones reales que le llevan a renegar de lo que había ayudado a construir antes del 18 de julio.[553] Un elemento que bien lo podría mostrar fue aquel que quiso salvar los frutos docentes de aquella universidad. Así, tenemos el caso de Alfredo Mendizábal y José María Semprún, quienes en 1939 crearon en París una sociedad llamada Unión de Profesores Españoles para salvar profesores universitarios en el exilio y, pretendían, no perder todo lo que había conseguido la universidad española en términos de nivel intelectual y tejido científico en los años previos al desastre.[554] Algo análogo trataron de hacer dentro de España Xavier Zubiri, Juan Lladó y un Julián Marías que ya habría alcanzado la madurez intelectual. En los dos primeros casos, se trató de dos fundadores de la revista que, el uno como profesor y el otro como gestor, organizaron la ya mencionada Sociedad de Estudios y Publicaciones para crearse un público donde dar a conocer la metafísica orteguiana que había nacido al calor de ese Madrid universitario de entreguerras.[555] En el caso de Marías, tendríamos un intento de corte personal por salvaguardar en lo posible el enorme nivel intelectual que se alcanzó en Madrid, en aquella Facultad que tanto le enamoró, como una nueva oportunidad de regeneración

[550] Carolina RODRÍGUEZ: "Las universitarias" en *La Facultad de…* pp. 24-27

[551] Aunque no contamos con ninguna monografía al respecto para el caso de la Universidad Central de Madrid, sí conocemos otros casos nacionales, tales como el de la Universidad de Santiago en Isaura VARELA: *La Universidad de Santiago 1900-1936. Reforma universitaria y conflicto estudiantil*. A Coruña, Ediciós do Castro, 1989; también para la realidad valenciana María Fernanda MANCEBO ALONSO: *De la Restauración a la segunda República. La renovación de fin de siglo en la universidad de Valencia*. Valencia, Generalitat Valenciana, Comissio per al V Centenari del Descobriment, 1987.

[552] Escolástica, tradición, confesionalidad, secularización, modernidad y ciencia, son los ejes de los debates más encarnizados según Hernández Sandoica en estas primeras décadas del siglo XX. Véase Elena HERNÁNDEZ SANDOICA: "La Universidad de…pp. 48-49

[553] Recuérdese su episodio con Mendizábal, cuando años después aducía la necesidad de proteger a su familia para congraciarse de forma vehemente con el régimen del general Francisco Franco. Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto: memorias*…p. 140

[554] *Íbid.* pp. 157-160

[555] Carmen CASTRO: *Xavier Zubiri: breve…* pp. 108-121

nacional para superar la España franquista.[556] Otros tantos podrían introducirse en esta lista pues, en realidad, casi todos ellos eran en buena medida hijos de aquella cultura intelectual y aquella universidad, como pudiera ser el caso de Carlos Jiménez Díaz y su reivindicación de una nueva universidad y una nueva ciencia, pero su velado apoyo al régimen de Franco como freno al desorden revolucionario obliga a cierta cautela.[557]

[556] Véase sus memorias desde 1939 en Julián MARÍAS: *Una vida presente*…pp. 191 y ss.

[557] Mariano JIMÉNEZ CASADO: *Doctor Jiménez Díaz*… los capítulos referidos a la guerra y la dictadura nunca terminan de clarificar la posición de Jiménez Díaz con respecto al golpe del 36, más allá de señalar su horror ante el desastre patrio y el desorden revolucionario, así como su episodio con Millán Astray; las páginas siguientes se centran en su labor científica y sus últimos años. Véase p. 256 y ss.

**Junta para Ampliación de Estudios**

Una institución formal enormemente representativa de aquella tensión por *modernizar* la academia española a fuerza de potenciar la inclusión de los españoles en las *redes transnacionales de intelectuales*, fue la *Junta para Ampliación de Estudios*. Su importancia no puede menospreciarse, llegando incluso a ser modelo y referente a la hora de hacer la gran reforma de la Universidad Central que hemos descrito someramente, además de ser otro de los nodos clave de la sociabilidad que venimos historiando.[558] Sin ánimo de recuperar aquí la historia de su fundación a inicios de siglo, peripecia que la historiografía ya ha estudiado suficientemente, lo interesante para nuestro objeto de estudio era su condición de generador de nuevas redes transnacionales.[559] Así, el planteamiento era sencillo, si bien novedoso en el panorama nacional, y sumamente expresivo de los lenguajes intelectuales de la época: generar un programa de financiación a través de becas para que brillantes estudiantes universitarios españoles, al final de su carrera o en los años de investigación doctoral o posdoctoral, pudieran viajar al extranjero (fundamentalmente Europa) para aprender la ciencia moderna e importarla a su vuelta en nuestro país. Es decir, lograr que los jóvenes españoles pudieran saber qué se hacía y decía más allá de los Pirineos para poder emular su ciencia en España. De esta manera, se quería generar un tejido social investigador, con alumnos que volvieran del extranjero con un bagaje intelectual sólido para hacer ciencia en Madrid y, al tiempo, crear escuela con sus compañeros e incluso tornarse con el tiempo maestros de otros. Así, la vieja máxima de que en España no había escuela, no había maestros ni discípulos, comenzaría, esperaban, a desmentirse. Es evidente que este proyecto sin la universidad plenamente en sintonía no podía tener éxito alguno, de ahí que sea absolutamente coherente que, tras los éxitos de la JAE, el siguiente paso, veinte años más tarde, fuera una renovación completa de la propia Universidad Central, como hemos visto.

Este proyecto, como vemos muy similar en estilo y vocación a la reforma universitaria, y de hecho anterior, también jugó un papel muy relevante en la vida de nuestro grupo de *Cruz y Raya*. No solo, como veremos, porque algunos se beneficiaron de sus becas al extranjero, sino porque en conjunto permitió un tiempo de entusiasmo intelectual entre profesores y estudiantes inusitado en Madrid. Así lo expresa Carmen Castro, mujer de Xavier Zubiri, al hablar sobre la influencia que tuvo en aquellas generaciones y, en concreto, en el filósofo: crean un ambiente en la capital que, en definitiva, supuso "traer Europa a España".[560] Otra persona que defendió siempre la labor de la JAE, en especial durante los años de la Dictadura franquista, fue Carlos Jiménez Díaz, como ya hemos visto partidario a ultranza del modelo de ciencia europeo y su implantación en España a través de becas a jóvenes graduados. En una entrevista años

[558] Elena HERNÁNDEZ SANDOICA: "La Universidad de… pp. 49-53

[559] Sobre la JAE pueden consultarse trabajos diversos para la JAE, como los de José Manuel SÁNCHEZ RON (et al.): *100 años de la JAE: La Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas en su centenario*. Madrid, Fundación Francisco Giner de los Ríos, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2010; Ernesto CABALLERO GARRIDO (et al.): *La Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas: historia de sus centros y protagonistas (1907-1939)*. Madrid, Trea, Asociación Nacional de Estudiantes e Investigadores siglo XXI, 2010.

[560] Carmen CASTRO: *Xavier Zubiri: breve*… p. 79

después, donde se cuestionaba seriamente la imparcialidad de este organismo público, diría el afamado médico:

> "La Junta para Ampliación de Estudios hizo en España una labor que no todos reconocen y eso no está bien. Yo no digo que algunos de esos hombres fueran más o menos sectarios, ni niego que se declararan fallos oficiales sin bastante objetividad; pero es positivo que actuó con un fondo de justicia y ecuanimidad y que pensionó a todo el que parecía tener méritos en perspectiva. A mí no me apoyó nadie; nadie me conocía ni nadie era mi maestro; no obstante, solicité una pensión y me la concedieron. El error era entonces, y sigue siéndolo aún, pensionar a los jóvenes y luego no utilizarlos a su regreso, cuando ya veníamos de trabajar en aquellos medios alemanes y llegábamos con la fresca ilusión de hacer una labor en España y sólo nos encontrábamos con la general y oficial indiferencia."[561]

Así, por tanto, conocemos varios miembros de la revista que tuvieron ocasión de disfrutar de una beca y estudiar en un país extranjero. Emilio García Gómez, arabista, recibió una beca para hacer una estancia de investigación en El Cairo en 1927 como profesor auxiliar de la Universidad Central. Tras la obtención de la cátedra en Granada al poco tiempo, durante los años treinta hizo multitud de viajes a congresos fuera de España, costumbre que no cambiaría en toda su vida, muestra del éxito del modelo inicial de abrirse al extranjero.[562] Por supuesto, otro becado fue Carlos Jiménez Díaz, que en 1921 tuvo siete meses de beca en Berlín y, los últimos meses, en Frankfürt, estancia abortada abruptamente por la necesidad de acudir al servicio militar en España.[563] Incluso en el año 26, nada más obtener su cátedra en Madrid, pide un permiso para incorporarse meses más tarde y emplear ese tiempo en otra estancia en Berlín, de cara a investigar sobre un nuevo hallazgo germánico en el campo de la patología médica. Indudablemente, todo ello le convirtió en un investigador de élite en Madrid, y generó un impulso decisivo en su carrera científica.[564] Miguel Artigas también obtuvo una beca para viajar, efectivamente, a Alemania, entre 1911 y 1912; concretamente, visitó Berlín y Múnich, quedando completamente fascinado por el ambiente intelectual y el rigor en su trabajo, actitudes y aptitudes que trasladará posteriormente a su tarea en Santander. Posteriormente, pidió excedencia en mayo del 14 de su plaza en Sevilla para volver a Berlín: no obstante, tendrá que volverse poco después por el inicio de la guerra mundial a los pocos meses, igual que

[561] Extraído de Mariano JIMÉNEZ CASADO: *Doctor Jiménez Díaz*…p. 92. No deja de ser interesante esa última frase donde resuena un cierto sentimiento de incomprensión de un intelectual ante la sociedad civil, parte quizás de esa búsqueda de identidad ante una sociedad "mediocre".

[562] *Memoria correspondiente a los años 1926-1927 y 1927-1928*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, archivo dependiente del CSIC p. 34; Todo su perfil académico, y por ende sus peticiones constantes de permisos y estancias fuera de España y, a menudo, también de Europa, puede verse en su expediente académico: Archivo General de la Universidad Complutense de Madrid, expediente Emilio García Gómez, P-516

[563] *Memoria correspondiente a los años 1922-1923 y 1923-1924*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, archivo dependiente del CSIC, p. 50-51; aquella mili fue un mal trago para una persona ajena al espíritu militar, Mariano JIMÉNEZ CASADO: *Doctor Jiménez Díaz*… pp. 80-81

[564] Extraído de Mariano JIMÉNEZ CASADO: *Doctor Jiménez Díaz*… pp. 80-154, en el caso de la segunda estancia no pudo obtener pensión de la JAE, debido a que en aquel año 26 la situación de la Junta era difícil económicamente a causa de la presión que el gobierno de la Dictadura estaba aplicando sobre la misma.

hiciera de Falla en París.[565] Dentro del campo del Derecho, tenemos tres personajes que, no por casualidad, hicieron la estancia en la misma ciudad: Friburgo. Hablamos de Antonio Luna, Eugenio Ímaz y Alfonso García Valdecasas. Para los tres fue clave estudiar en la escuela de Friburgo, si bien en momentos diferentes: García Valdecasas, que había completado su tesis doctoral en 1925 en el Colegio de España en Bolonia, y en el 27 ya era catedrático de Derecho Civil en Salamanca con 23 años, entre ambas fechas estuvo en dicha ciudad alemana estudiando filosofía para completar su formación, obteniendo nuevamente otra beca de la JAE años después.[566] En el caso de Eugenio Ímaz y Antonio Luna conocimos de su estancia por la biografía de Zubiri, dado que coinciden en la ciudad alemana los tres en el año 1928.[567] Además del segundo sí conservamos rastro entre los anuarios de la Junta, por lo que podemos entender que Ímaz no fue pensionado.[568]

José López Ortiz, agustino, recibirá una pensión de cuatro meses en Alemania como licenciado de Derecho para estudiar historia de las instituciones jurídicas islámicas, de los cuales finalmente consumirá dos meses y medio en 1929, entre Múnich y Berlín.[569] Finalmente, un caso paradigmático será el de Xavier Zubiri, que tuvo varias estancias importantes en el extranjero en los años veinte: en primer lugar, su estancia en Lovaina y Roma, aconsejado por Zaragüeta, para completar sus estudios de teología y su doctorado en la misma disciplina en 1920, si bien esta estancia entraba dentro de su formación como sacerdote y por ende no recibió pensión de la JAE. Al año siguiente, en 1921, tuvo lugar en el contexto de su doctorado en filosofía sobre Hüsserl, dirigida por Ortega y Gasset, una estancia en Alemania para la que recibió un año de pensión que no consumió.[570] Al obtener por concurso la cátedra de Historia de la Filosofía, en 1926, pidió una excedencia de su plaza para completar su formación en Alemania, precisamente en Friburgo y luego en Berlín, entre ese año y el 31, para aprender y conocer en persona a Edmund Hüsserl y Martin Heiddeger. Asimismo, en Berlín tuvo ocasión de aprender sobre matemáticas y física de la mano de los prestigiosos Max Plank, Albert Einstein y Erwin Schrödinger,

---

[565] Jerónimo DE LA HOZ REGULES: *Miguel Artigas. De…* pp. 69-96; *Memoria correspondiente a los años 1914-1915*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, archivo dependiente del CSIC, p. 129

[566] Juan VALLET DE GOYTISOLO: *Alfonso García Valdecasas*… pp. 452-456; aparece recogida su pensión en Alemania para el año 1927, de mayo a diciembre: *Memoria correspondiente a los años 1926-1927 y 1927-1928*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, archivo dependiente del CSIC, p. 93; la segunda beca le fue concedida en el curso 1933-1934 para seis meses, con el objetivo de estudiar sistemas de enseñanza de Derecho Civil y Derecho Privado, véase *Memoria correspondiente a los años 1933-1934*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, archivo dependiente de CSIC, p. 192. Esta beca estaba destinada para "varios países", y al cortarse la actividad de la JAE en 1936, no se llegó a elaborar la memoria de los dos años siguientes, y por ende desconocemos si hizo uso de la misma o no.

[567] Desconocemos si existía entre los tres amistad o trato durante aquella estancia. Carmen CASTRO: *Xavier Zubiri: breve*… pp. 83-89

[568] Antonio Luna fue pensionado para estudiar en Alemania y Austria sobre Filosofía del Derecho, aunque no tuvo necesidad de hacer uso de ella, véase *Memoria correspondiente a los años 1926-1927 y 1927-1928*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, archivo dependiente del CSIC, p. 44; en este sentido, es interesante que Antonio Luna obtuvo una pensión más para asistir durante un mes, entre mayo y junio, a un ciclo de conferencias en Inglaterra en el año 1933. Véase *Memoria correspondiente a los años 1933-1934*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, archivo dependiente del CSIC p. 188

[569] *Memoria correspondiente a los años 1928-1929 y 1929-1930*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, archivo dependiente del CSIC, pp. 62-63

[570] *Memoria correspondiente a los años 1922-1923 y 1923-1924*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, archivo dependiente del CSIC, p. 97

dado que una de las claves del trabajo de Zubiri era conseguir poner en diálogo la física y la filosofía de vanguardia, aquella que estaba surgiendo, como vimos, en plena *crisis de la modernidad*: es decir, fenomenología y existencialismo en diálogo con la física de Einstein y Heisenberg. No dejaba de ser una búsqueda a la que le introdujo su maestro Ortega, con su propuesta de superación del idealismo mediante la razón vital. En suma, un ejemplo claro de pensamiento intelectual de entreguerras trenzado por las *redes transnacionales*.[571] En dos ocasiones se le concedieron becas de estancia de la Junta durante algunos meses, aunque al menos en la primera de ellas no hizo uso de la pensión que se le concedía.[572]

Pero incluso sin la beca del ministerio es significativo ver la influencia del modelo de la JAE en otros miembros de la revista. Es decir, entre los jóvenes intelectuales ir al extranjero a aprender cultura europea, conocer y darse a conocer era algo fundamental en la formación. Por ello, sabemos de algunos que hicieron estancias con sus propios recursos, prueba indefectible del grado de importancia y compromiso de semejante empresa. El ejemplo más claro fue el de Alfredo Mendizábal que, si bien no logró una beca de la JAE, obtuvo de su padre los medios para viajar a Alemania, concretamente a Baviera y Múnich, para aprender sobre el nuevo Derecho alemán y, de paso, su ordenada y compleja lengua. Fue una estancia que tuvo lugar en 1925, y al año siguiente pudo detenerse algunos meses entre Roma, París y Nancy. Quedó, como todos, fascinado por el ambiente alemán y el nivel de trabajo y pulcritud intelectual, así como la apertura e interdisciplinariedad.[573] De otro estilo, y ya mencionada, fue la larga estancia de Manuel de Falla en París, entre 1907 y 1914, donde se hizo un nombre, conoció y aprendió de los mejores de Europa, y pudo volver a Madrid como un compositor de enorme prestigio y éxito.[574] De otros casos conocemos viajes al extranjero, pero ciertamente en otras condiciones, fuera del formato de estancia, y desconocemos si no se hicieron por imposibilidad o por falta de interés.[575] Otro caso distinto pudo ser el de Romero Otazo, de quien sabemos que estuvo durante algún tiempo en Roma tras licenciarse en Derecho,

[571] Carmen CASTRO: *Xavier Zubiri: breve*… pp. 70-91. Otro motivo para marchar a Alemania fue su precaria salud, que tras la obtención de la cátedra estaba muy afectada por la ansiedad y el agotamiento.
[572] *Memoria correspondiente a los años 1926-1927 -y 1927-1928*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, archivo dependiente del CSIC, p. 89, donde se le conceden tres meses en París para estudiar matemáticas que no consumió, y no hemos encontrado rastro de que durante tres meses cambiase su residencia alemana por una parisina, véase Carmen CASTRO: *Xavier Zubiri: breve*… pp. 80-91; en octubre del 29 recibe un año de pensión para estudiar filosofía en Alemania, véase *Memoria correspondiente a los años 1928-1929 y 1929-1930*, archivo dependiente del CSIC. De esta última no se dice en la memoria que no recibiera la pensión correspondiente, p. 111
[573] Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto: Memorias*… pp. 67-75, al parecer, admitirá que su problema para aprender el alemán o inglés a tiempo le impidió obtener la beca de la JAE. No obstante, en Alemania logró aprender el idioma y, de hecho, a su vuelta no tuvo problemas para acceder a la cátedra en Oviedo. El impacto de estas estancias era innegable.
[574] Elena TORRES CLEMENTE: *Biografía de Manuel*… pp. 55-75; tenemos incluso una tesis doctoral al respecto, Christopher Guy COLLINS: *Manuel de Falla and his European contemporaries: encounters, relationships and influence*. Tesis doctoral, University of Wales, Bagor, 2002
[575] En este sentido, por ejemplo, llama la atención el caso de Antonio Marichalar. Hombre volcado en Europa, pero que nunca tuvo beca alguna. Es cierto que no tuvo interés por la carrera académica, y las propias notas de su expediente dejan claro este punto. Probablemente se trate de un hombre dedicado a la creación literaria y por ende ajeno, en realidad, a la carrera que estudió quizás por necesidad, Derecho. Archivo General de la Universidad Complutense de Madrid, expediente Antonio Marichalar, DE-563,7

aunque no hemos podido saber más sobre dicha estancia, ni en contenido ni en forma.[576] Asimismo sucede con José María Pardo, a quien tras su obtención del título de Medicina y como discípulo de Marañón rastreamos algún tiempo de estancia en Francia, fuera del sistema de las pensiones de la JAE.[577]

En definitiva, como vemos, para nuestros protagonistas el modelo de la JAE tuvo un impacto directo en su formación, en su carrera y en su vida personal. Participaron activamente de estos tejidos, redes y lenguajes intelectuales, algo que formaba parte del contexto intelectual y vida urbana que vivieron. Todo ello se volcará en la revista *Cruz y Raya*, pues habla de una manera de entender el mundo que han experimentado previamente, e incluso en algún caso en forma de texto: como veremos, Alfredo Mendizábal tuvo ocasión de escribir un artículo acerca de la diferencia entre la Alemania protestante y la católica, que evocaba claramente su tiempo en Múnich; Xavier Zubiri, por su parte, dedicó su artículo más relevante a la implicación metafísica de los últimos hallazgos en la Física por parte de Heisenberg y Schrödinger, impensable sin su estancia en Berlín.[578]

A nivel material, la JAE supuso fundamentalmente la creación de dos instituciones clave para la investigación en España y en Madrid, con actividades que mezclaban la pura investigación con la docencia y la divulgación: el Instituto Nacional de Ciencias Físico-Naturales (INCFN), y el Centro de Estudios Históricos (CEH), ambos creados en 1910. Este último, tras establecerse en diversos lugares, incluyendo la calle Almagro 26, terminó por ocupar el Palacio de Hielo, de la calle del Duque de Medinacelli en 1931. En cuanto al primero, inicialmente se estableció en el Palacio de la Industria y Bellas Artes de Madrid, pero con el tiempo fue seccionándose hasta terminar fragmentado en multitud de centros y laboratorios, destacando el fundado en 1932 como Instituto Nacional de Física y Química. El INCFN, sería liderado por el físico Blas Cabrera; el CEH, por Ramón Menéndez Pidal, con diversas secciones para el estudio de filosofía, lenguas e historia españolas, incluyendo la sección de estudios de árabe y la cultura andalusí, así como lenguas semíticas. En ambos centros se destiló un rigor y disciplina científicas sin parangón hasta entonces en España, bajo el liderazgo tanto de Cabrera como Menéndez Pidal, que ejercieron una influencia directa sobre sus discípulos y estudiantes, en un nivel similar al que ejerciera García Morente en la facultad de Filosofía y Letras en Ciudad Universitaria.[579] Para el grupo de *Cruz y Raya*, fundamentalmente hombres de humanidades, el CEH tuvo un impacto mayor: sabemos de la participación activa de José

[576] Nuevamente la referencia o el dato viene de Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas…* p. 224

[577] *Íbid…* p. 228

[578] El trabajo de Zubiri puede encontrarse en *Cruz y Raya*, enero de 1934, pp. 7-94; el de Mendizábal en *Cruz y Raya*, junio de 1933, pp. 134-139

[579] El estudio más pormenorizado del CEH es el de José María LÓPEZ SÁNCHEZ: *Heterodoxos españoles: el Centro de Estudios Históricos, 1910-1936*. Madrid, Marcial Pons, 2006. En una línea similar, paras las ciencias, tenemos el trabajo de Luis Enrique OTERO CARVAJAL y José María LÓPEZ SÁNCHEZ: *La lucha por la modernidad: las Ciencias Naturales y la Junta para la Ampliación de Estudios*. Madrid, Residencia de Estudiantes, CSIC, 2012; También Abellán le dedica un capítulo en su magna obra sobre el pensamiento español en José Luis ABELLÁN: *De la Gran…* pp. 155-181. A nivel de tensiones, para el CEH se recuerdan las habidas entre Menéndez Pidal, Américo Castro y Sánchez Albornoz, en cuanto a la naturaleza del método histórico y el relato medieval de España.

Antonio Maravall, que se formó allí como joven historiador, asumiendo posteriormente su metodología en la obra que estaba por escribir;[580] y de Miguel Artigas, que si bien no fue miembro oficial no se cansó de colaborar con el CEH y su director Menéndez Pidal desde su estancia en Madrid entre 1909 y 1911, donde estableció amistades perdurables en la institución, y a partir de lo cual trató de copiar su modelo para los cursos de verano que organizará en la capital cántabra.[581] Su colega José María Cossío también aparece en distintas ocasiones escribiendo y colaborando para el CEH y su Revista Filológica Española, acerca de cultura e historia de la lengua.[582] En otros casos, sencillamente, se publicaban trabajos sobre fundadores de la revista, como es el caso del libro editado por el CEH acerca de los aforismos de José Bergamín.[583] O en una situación bien distinta, nos encontremos en la memoria referida a los años 1933-1934 que Xavier Zubiri fuera nombrado asesor de la asignatura de Filosofía en el Instituto-Escuela.[584]

Habida cuenta de la gran cantidad de juristas que había entre los fundadores de la revista *Cruz y Raya*, y su enorme implicación en este Madrid intelectual nuevo, no sorprende ver el importante peso que algunos de ellos jugaron en el Anuario de Historia del Derecho Español, perteneciente al CEH: no solo publicando, como Alfonso García Valdecasas, que publicó para dicha revista en 1928,[585] u otro especialista andalusí al que ya conocemos, Emilio García Gómez,[586] sino que fueron pieza clave de la renovación del equipo directivo: Manuel Torres, catedrático de Derecho, será colaborador oficial en materia de Historia de Derecho desde 1924-1925, a través de una labor de coordinación y publicación de trabajos propios, y desde 1933 jefe de la sección de Derecho Romano-visigótico y vocal de la revista;[587] José López Ortiz será nombrado jefe de sección de Historia musulmana y también vocal, además de colaborador regular con publicaciones

[580] Francisco ABAD: "Sobre Antonio Maravall…pp. 267-269

[581] Jerónimo DE LA HOZ REGULES: *Miguel Artigas. De…* pp. 69-106; De hecho, aparece en la lista de colaboradores oficiales del CEH en la sección de Filología, ver *Memoria correspondiente a los años 1914-1915*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, archivo dependiente del CSIC, p. 160; diversos trabajos suyos se siguen publicando en la Revista Filológica Española entre los años 26-28, véase *Memoria correspondiente a los años 1926-1927 y 1927-1928*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, archivo dependiente del CSIC, p. 158 y 177.

[582] *Memoria correspondiente a los años 1924-1925 y 1925-1926*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, archivo dependiente del CSIC, p. 231, asimismo en los cursos 1928-1929 y 1929-1930 nos encontramos publicaciones diversas de Cossío en la Revista Filológica Española, tal y como se recoge en su memoria, p. 164, 182 y 186; de igual manera en la memoria de los años 1931 y 1932 aparecen otros tres, p. 162 y 165; en 1933-1934, un último trabajo, p. 258

[583] *Memoria correspondiente a los años 1933-1934*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, archivo dependiente del CSIC, p. 262

[584] *Íbid*., p. 452

[585] *Memoria correspondiente a los años 1928-1929 y 1929-1930*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, archivo dependiente del CSIC, p. 183

[586] *Íbid*., p. 182 y 189

[587] *Memoria correspondiente a los años 1924-1925 y 1925-1926*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, archivo dependiente del CSIC, p. 204 y 235. En la memoria de los cursos 1928-1929 y 1929-1930, aparece una publicación suya nueva, p. 183; su nombramiento aparece recogido en la memoria de 1933-1934, p. 241 y 259.

en la misma;[588] finalmente, Antonio Luna será jefe de la sección de Derecho Internacional y Filosofía del Derecho.[589]

De hecho, en la relación entre instituciones madrileñas, redes de sociabilidad intelectual y personajes ligados a *Cruz y Raya*, cabe hacer un apunte sobre Santander, la Biblioteca Menéndez Pelayo y la Universidad Internacional, pues cobra luz en este contexto que estamos reconstruyendo. Miguel Artigas, director de la Biblioteca Menéndez Pelayo en Santander, tenía un proyecto de tejer un ambiente de diálogo e intercambio entre modernidad y Tradición, como vimos, que se colmataría en sus famosos cursos de verano santanderinos, donde desde la Biblioteca y una sociedad que erigió en paralelo, buscaría traer profesorado madrileño del CEH que, mano a mano con profesorado conservador de la escuela cántabra que él lideraba junto a José María Cossío, buscaría hacer de Santander un foco de creación de pensamiento español nuevo; y, al tiempo, constituiría un ventanal abierto a Europa, desde la que vendrían tanto estudiantes como profesores de élite para terminar de completar el proyecto de poner al pensamiento español a la altura del Viejo Continente, antigua pretensión de Menéndez Pelayo en sus últimos años. En definitiva, todo consistía en:

> "Modernizar España sin cortar las raíces de la tradición y dar a conocer las aportaciones de siglos de ciencia hispana en todos los campos, especialmente en los siglos áureos"[590]

Para este ambicioso proyecto contó siempre, como decíamos, con la colaboración de intelectuales de Madrid, especialmente de Menéndez Pidal y su equipo, y durante varios años fue dando sentido y fama a unos cursos para estudiantes nacionales y extranjeros durante las calurosas semanas de verano; tras su marcha de Santander en 1930 rumbo a Madrid y la Biblioteca Nacional, estos cursos en 1932 terminaron de ser transformados por la reciente Segunda República en la Universidad Internacional de Santander, posterior Universidad Internacional Menéndez Pelayo, donde con recursos gubernamentales y renovado prestigio alcanzaría una enorme fama incluso antes de 1936. Todo fue, en realidad, fruto de la colaboración y trabazón que generó Artigas durante años entre miembros de la Institución Libre de Enseñanza, el CEH y la Biblioteca Menéndez Pelayo, de corte conservador, y que el Ministerio de Fernando de los Ríos supo acoger y ofrecer un espaldarazo público definitivo.[591] La convivencia tan deseada por

[588] *Memoria correspondiente a los años 1926-1927 y 1927-1928*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, archivo dependiente del CSIC, p. 167; asimismo en la memoria de los años 1931-1932 encontramos publicaciones de López Ortiz para el CEH, p. 161; su nombramiento mencionado se produce en los años 1933-1934, y se puede ver en su correspondiente memoria, p. 241

[589] *Memoria correspondiente a los años 1933-1934*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, archivo dependiente del CSIC, p. 241 y 255

[590] Jerónimo DE LA HOZ REGULES: *Miguel Artigas. De…* p. 106

[591] *Íbid*. Realmente todo el libro, salido de una tesis doctoral del mismo autor, describe pormenorizadamente todo este proyecto al que dedicó muchos años de su vida Artigas, siendo el argumento central de su periodo en Santander y, por ende, del mismo libro al que nos referimos.

Artigas entre Tradición y modernidad parecía posible en aquel 1932, sin menoscabo para unos y otros.

Esta Universidad Internacional, de manera análoga a la JAE o a la Ciudad Universitaria, entraba dentro de la constelación institucional intelectual que rubricaba su sociabilidad urbana. Por ello suscitó un entusiasmo grande en varios personajes de *Cruz y Raya*, y los rastros de aquella reacción vuelve a poner de manifiesto las redes sociales y personales que subyacían en toda la constelación de lugares de sociabilidad intelectual en Madrid. Si Artigas y Cossío fueron motor del proyecto original, Xavier Zubiri sumará fuerzas desde la reconversión en 1932 en la Universidad Internacional. Así Carmen Castro nos recuerda cómo el joven catedrático quedó emocionado ante la posibilidad de traer premios Nobel a España y generar así las posibilidades de que sus estudiantes madrileños pudieran entrar en contacto con grandes pensadores de más allá de los Pirineos. En definitiva, Zubiri entendía que era la puerta de entrada a hacer pensamiento europeo con europeos. De manera que hasta la Guerra Civil tuvo ocasión de organizar conferencias e incluso traer profesores alemanes que conoció en sus estancias previas.[592] Pero no fue el único: sabemos que también Alfredo Mendizábal recibió con ilusión el proyecto, y tuvo ocasión de dar un curso en el verano de 1935, con el que quedó encantado del nivel y del ambiente, aunque ya para entonces este estaba viciado, y varios estudiantes afines a Falange Española intentaron boicotearle la clase, con escaso éxito.[593] Como estudiante pudo ir también Julián Marías, que además de escribir para *Cruz y Raya* sobre el evento en 1935, dejó un recuerdo en sus memorias:

> "La Universidad misma era algo asombroso; nunca había existido nada parecido; las diferentes versiones que después de la guerra ha tenido no han tenido gran semejanza con la, tan fugaz, de 1933 a 1936. (…)
>
> Las mejores mentes españolas, en rigurosa selección, concurrían en ella. (…)
>
> Era un taller de pensamiento, verdaderamente internacional. El mundo se hacía presente en Santander (…). Pocas veces he visto una convivencia más espontánea, estimulante, inteligente, divertida, cortés. El "tirón hacia arriba" – tan necesario, que tanto irrita a algunos – era constante. No puedo decir cuánto me enriqueció intelectual y humanamente. Y por si fuera poco, me curó de aquella impresión de "encierro" dentro de mí mismo, de desconfianza de mi expresión, de temor de que me desfigurara y traicionara. Aquellos dos meses en Santander fueron una liberación. Volví a Madrid mucho más yo mismo."[594]

Y, por supuesto, si uno de sus propósitos era poner en contacto a intelectuales de diversas nacionalidades, fomentando en definitiva las *redes intelectuales transnacionales*, un ejemplo paradigmático para nuestro trabajo lo constituirá el que Xavier Zubiri, Alfredo Mendizábal, entre otros, tuvieran ocasión de conocer a alguien decisivo para la revista: Jacques Maritain, invitado en 1934 para dar un famoso curso que se tornó posteriormente en el libro *Humanismo integral*, tan decididamente influyente en

[592] Carmen CASTRO: *Xavier Zubiri: breve*… pp. 91-93
[593] Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto: Memorias…* pp. 136-138
[594] Julián MARÍAS: *Una vida presente…* pp. 111-113

nuestra *Cruz y Raya* y en muchos de sus protagonistas. De hecho, en el caso de ambos quedaron profundamente impresionados, y a Mendizábal le movió a decidirse por *Esprit* como modelo para la renovación del catolicismo, decisión que modificó toda su vida e influyó en la revista no poco.[595] Lo decisivo, así, no es que se lea a Maritain ya de antes, sino que el vínculo toma último sentido y unidad por un conocimiento personal a través de una institución formal de sociabilidad intelectual que pone a trabajar las redes europeas. Nuevamente esto reclama una nueva comprensión de la sociabilidad como generador de discurso, y no como mero decorado.

***

Con todo esto, hemos podido recorrer las dos instituciones más importantes, por tamaño y producción intelectual, de entre los lugares intelectuales de sociabilidad formal en Madrid antes de 1936. Sin embargo, es menester hacer un pequeño alto en el camino para plantear algo que esbozábamos en el primer capítulo, y que ahora pondremos de manifiesto: la sorprendente presencia católica (pertenezcan o no a la revista *Cruz y Raya*), en medio e incluso en cabeza de buena parte de esta red formal. Pensemos, primeramente, en el CEH. En su seno, dirá José María López Sánchez, se produce uno de los momentos más brillantes del pensamiento historiográfico español, una regeneración intelectual en clave regeneracionista y liberal, de ciencia y modernización. En su interior se produjeron enormes debates acerca del origen de lo español y lo castellano, acerca de la pertinencia de usar el concepto romántico alemán del *Volkgeist* para hablar de la nación, o incluso sobre el papel que jugaron las minorías judías y musulmanas en la conformación de la futura España. Resuenan así los nombres de Ramón Menéndez Pidal, Américo Castro, Claudio Sánchez-Albornoz, Asín Palacios, Emilio García Gómez, José López Ortiz… al margen de sus importantes disputas, el denominador común de estos historiadores y filólogos es su deseo por construir un relato liberal de España, es decir, superar aquella vieja disputa entre el tradicionalismo esencialista y el liberalismo historiográfico que iniciara Modesto Lafuente.[596] Esto era la piedra angular de la identidad española para un católico; conservar la tradición católica sin cerrarse al mundo moderno constituía la gran cuestión intelectual de su tiempo si se quería evitar lo que posteriormente sería el nacional-catolicismo, y por ello es harto significativo que varios fundadores de la revista estuvieran metidos de lleno en tales debates. Constituían estos lugares, por tanto, el sustrato desde el que poder formar una revista, un altavoz, con el que tratar de socializar su discurso.

Por ello es interesante que López Sánchez emplee la palabra *heterodoxos*, en clara alusión al epíteto que dedicó Menéndez Pelayo, representante de la corriente historiográfica ultramontana, a todo el pensamiento que no fuera estrictamente tradicionalista en la historia de España. Para López Sánchez, frente a la presión tradicionalista del primer tercio del siglo XX, este Centro representaba una nueva generación de intelectuales *heterodoxos*, pues se opusieron a ese relato reaccionario.

[595] Carmen CASTRO: *Xavier Zubiri: breve*… pp. 101-102; Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto: Memorias…*pp. 121-123

[596] Además del trabajo de López Sánchez, Recuérdese lo visto en el anterior capítulo, acerca de la esencia católica de España como eje vertebrador del discurso nacionalista de derechas, teniendo como principales ideólogos a Marcelino Menéndez Pelayo y, posteriormente, a Ramiro de Maeztu, entre otros. José ÁLVAREZ JUNCO: *Mater dolorosa: la…*; Luisa MARCO SOLA: "El catolicismo identitario…; Antonio MORALES et al. (coord.): *Historia de la*…

González Cuevas llega a insinuar que, por tanto, este discurso historiográfico es enemigo del *catolicismo*, como si un católico estuviera obligado formalmente a defender el esencialismo católico.[597] Y esto es lo que nos importa destacar ahora: si bien es claro que la mayoría católica se movió en el ámbito de la reacción antirrepublicana y antimoderna, esto no es óbice para obviar que, al tiempo, una realidad católica minoritaria se movía en el seno de estas instituciones presuntamente anticatólicas. Es decir, cuestionaban la identificación de lo católico con lo reaccionario. Y lo hacían de una manera consciente, qué duda cabe. Véase, por ejemplo, que el mismo director del CEH, al tiempo que catedrático en la Universidad Central, Ramón Menéndez Pidal, cabeza indiscutible de esta escuela, era católico, y llegó también a colaborar con *Cruz y Raya* puntualmente.[598] Parecido perfil encontramos en Claudio Sánchez-Albornoz y Miguel Asín Palacios, ambos profesores de la misma facultad, el primero de historia medieval y el segundo como principal maestro de la escuela de arabistas en Madrid, y ambos inicialmente integrados en el CEH. En el caso de Asín Palacios, además hablamos de un sacerdote.[599] Este último jugó un papel clave en la presencia de dos miembros importantes de *Cruz y Raya*, pues era el maestro indiscutible de Emilio García Gómez y José López Ortiz, también arabistas vinculados al Centro.[600] Por tanto, en el CEH hubo católicos intelectuales que formaban parte de la red liberal con absoluta normalidad.[601]

Nos encontramos con sorpresas similares en el cuerpo docente e incluso entre el alumnado de la Facultad de Filosofía y Letras. Cuando se analiza la lista de los profesores e intelectuales más notables de la facultad en los años treinta, promotores de esta modernización universitaria, es sorprendente ver la gran cantidad de católicos que había entre ellos: en filosofía Juan Zaragüeta y Xavier Zubiri, miembro clave de *Cruz y Raya*;[602] en filología los ya mencionados Ramón Menéndez Pidal y Miguel Asín Palacios;[603] asimismo en historia Claudio Sánchez-Albornoz;[604] en prehistoria y arqueología Hugo Obermaier;[605] en pedagogía Luis de Zulueta…[606]. De forma que parece totalmente justificado concluir que, en este renovado impulso científico, secularizador, de la facultad también fueron copartícipes varios católicos. Algo similar nos encontramos con alumnos

[597] Pedro Carlos GÓNZALEZ CUEVAS: "La Guerra Civil… pp. 39-73

[598] Prudencio GARCÍA ISASTI: *La España metafísica. Lectura crítica del pensamiento de Ramón Menéndez Pidal (1891-1936)*. Bilbao, Euskaltzaindia, 2004; Carlos DARDÉ: "La idea de España en los tomos de la Historia de España dirigidos por Ramón Menéndez Pidal, 1935-1980" en Norba, Revista de Historia, vol. 19, 2006, pp. 205-218; y Demetrio CASTRO: "El Centro de Estudios Históricos y Menéndez Pidal. Un concepto de historia de España" en Antonio MORALES et al. (coord.): *Historia de la…*pp. 390-407

[599] María Jesús VIGUERA MOLINS: "Los estudios de… pp. 306-317; Antonio MORALES: "La formación histórica de España: la polémica entre Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz" en Antonio MORALES et al. (coord.): *Historia de la…*pp. 364-387; José María LÓPEZ SÁNCHEZ: "Los estudios de Historia" en *La Facultad de...* pp. 406-415

[600] María Jesús VIGUERA MOLINS: "Los estudios de... pp. 312

[601] María Jesús VIGUERA MOLINS: "Los estudios de… pp. 313-314

[602] Rafael ORDEN JIMÉNEZ: "Juan Zaragüeta y Xavier Zubiri: Los heterodoxos escolásticos de la escuela de Madrid" en *La Facultad de...* pp. 250-261

[603] José Jesús DE BUSTOS TOVAR: "Los estudios de… pp. 324-334; María Jesús VIGUERA MOLINS: "Los estudios de… pp. 306-317

[604] José María LÓPEZ SÁNCHEZ: "Los estudios de… pp. 406-415

[605] Martín ALMAGRO GORBEA: "Los estudios de Prehistoria y Arqueología" en *La Facultad de...* pp. 416-425

[606] María del Carmen LABRADOR HERRÁIZ: "Los estudios de Pedagogía" en *La Facultad de...* pp.462-471

destacados de esa Facultad durante la Segunda República, como son los casos de Julián Marías, Manuel Mindán, Lola Franco o Arturo Soria, entre otros.[607]

En definitiva, encontramos cómo dentro del tejido intelectual, de las redes de sociabilidad, en este caso formales, estaban repletas de católicos. La dificultad para reconocerlos es, precisamente, que por tener muchos de ellos un carácter o comprensión del papel del católico en el *espacio público* diferente, no militante ni confesional, su identidad religiosa pudo pasar desapercibida, pues distinguían planos, es decir, separaban la confesión de su fe de su actividad investigadora, no por rechazo a la fe misma, sino porque entendían que esta constituye los principios de una actividad temporal, secular, cuya concreción es libre, plural. No hay un único camino católico para las cuestiones temporales, sean estas filosóficas, económicas, políticas o historiográficas. Esta misma reivindicación la encontraremos en el manifiesto del primer número de *Cruz y Raya*, precisamente. Esta era la mirada sobre las realidades temporales con la que muchos comulgarán con Maritain en Santander, y que rubricará el Vaticano II.

Huelga advertir que esto no implica, por tanto, que todos ellos pensasen igual, y por tanto algunos de ellos pudieron participar de un tejido intelectual moderno, aconfesional, y no abrazar las posturas de la mayoría del grupo de *Cruz y Raya*, como pudiera ser el caso de Eulogio Palacios. O, incluso, que su postura intelectual, en este caso el cuestionamiento de la esencia católica de España, no fuera de la mano de su posterior posición política, como pudiera ser el caso de Asín Palacios. No obstante, en suma, frente a miradas simplificadoras o de trazo grueso, llama la atención la naturalidad y acentuada presencia de católicos en estos lugares sin poner por ello en entredicho su condición religiosa. Pensar que una *Escuela de Madrid* fuera un proyecto filosófico antiescolástico y moderno, y que estuviera compuesto en dos de sus derivados fundamentales, Zubiri y Marías, por católicos, es de sobra elocuente. Y que varios de estos personajes que hemos mencionado formaran parte, de una forma u otra, de las páginas de *Cruz y Raya*, vuelve a poner el foco en la relevancia que pudo tener para esta el contexto intelectual madrileño. Sus fundadores y su discurso católico renovador no se entenderían sin él, quedaría explicado desde la mera fortuna o azar de un ciego destino. No obstante, aún tenemos dos lugares más que recrear de aquel Madrid intelectual para terminar la recomposición del contexto.

[607] Rafael ORDEN JIMÉNEZ: "La formación de una escuela de Filosofía" en *La Facultad de...*220-223; A muchos de estos personajes los conocemos por las memorias de uno de ellos, Julián MARIAS: *Una vida presente.* Madrid, Páginas de Espuma, 2008

## La Residencia de Estudiantes y de Señoritas

La *Residencia de Estudiantes* fue, en opinión de Álvaro Ribagorda, la institución de sociabilidad formal que mejor representó la modernización y europeización de la cultura madrileña durante el primer tercio de siglo. Sin embargo, su estudio siempre ha estado centrado en personalidades concretas, en el estudio biográfico de este o aquel, y no en las condiciones ambientales, en el tejido intelectual en el que se produce semejante institución y en el cual crecen esas personalidades tan destacadas. [608] Así, demandará Ribagorda un estudio más propio de historiador para esta institución. Dado que en este trabajo buscamos reconstruir los ambientes de sociabilidad, caminaremos en la dirección que ha marcado este estudioso, sin olvidar otros muchos trabajos que se han hecho sobre la Residencia.[609]

La Residencia tuvo como origen, precisamente, la Junta para Ampliación de Estudios, pues en 1910 se erigió dentro de dicho proyecto para acoger a estudiantes de provincias que estudiaban en la capital o preparaban oposiciones. Alberto Jiménez Fraud, director, y el equipo que fundaron la casa se inspiraron en el modelo de *college* anglosajón, como dijimos. El objetivo de tal elección era claro: buscar la formación integral del estudiante, más allá de la decadente formación técnica que a menudo recibían en la universidad. Como vemos, la relación con la reforma universitaria y de la JAE es evidente, no sólo en sus objetivos sino incluso en esa lógica de *fugus mundi* medieval. De esta manera no solo era una hospedería, sino un centro formativo y educativo de primer orden, que buscaba formar élites intelectuales generando un lugar propio dentro de la ciudad, pero situada como con recelo a esta. El lugar escogido fue una apartada colina de Madrid, en los antiguos Altos del Hipódromo, llamada por Juan Ramón Jiménez como "Colina de los Chopos", en la calle Pinar. El edificio de estilo mudéjar, con jardines internos al estilo de los *fellows gardens*, estaba volcado arquitectónicamente en la convivencia entre estudiantes y profesores, y en el estudio intenso por parte de todos, dejando claras sus intenciones.

En suma, la Residencia de Estudiantes buscaba la creación de un hogar intelectual para el joven estudiante. Los medios para ello consistían en formación e investigación, con clases de lenguas modernas y acceso a laboratorios bien dotados; pero especialmente, era la presencia de profesores e investigadores que, además de enseñar a hacer ciencia moderna a los estudiantes y marcarles el rumbo hacia los debates fundamentales habidos en Europa, ejercían una labor educativa y pedagógica esencial, haciendo las veces de tutores personalizados plenamente implicados en la suerte del alumno. Eran, en definitiva, padrinos de esas redes intelectuales a las que los alumnos tendrían posteriormente acceso. Todo esto, unido a la voluntad de hacer de la Residencia un espacio que, si bien estaba volcado hacia dentro en un selecto ambiente estudiantil, se abría al tejido madrileño

[608] Álvaro RIBAGORDA: *El Coro de Babel. Las actividades culturales en la Residencia de Estudiantes.* Madrid, Publicaciones de la RE, 2011

[609] De la Residencia tenemos estudios diferentes, como J. CRISPIN: *Oxford y Cambridge en Madrid. La Residencia de Estudiantes (1910-1936) y su entorno cultural*. Santander, La Isla de los Ratones, 1981; Isabel PÉREZ-VILLANUEVA: *La Residencia de Estudiantes. Grupo universitario y de señoritas*. Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1990; Margarita SÁENZ DE LA CAZADA: *La Residencia de Estudiantes*. Madrid, CSIC, 1986, entre otros muchos.

mediante las conferencias, conciertos, lecturas literarias y tertulias con personalidades destacadas del ámbito intelectual. Esto hacía de la vida académica una vocación plenamente personal, una cultura vivida como eje del propio destino. La influencia de la ILE, desde su lógica pedagógica hasta la morfología de una Residencia que miraba también a la sierra de Guadarrama, ha sido claramente señalada por la historiografía.

Para ello el edificio estaba dotado de una magnífica biblioteca, un comedor con aire de refectorio, habitaciones de estilo oxoniense, pensadas para dormir, estudiar e invitar a improvisadas tertulias a los compañeros de diversas disciplinas, pues, evidentemente, se fomentaba la interdisciplinariedad para generar un conocimiento vivo y coherente. Además, existía un sencillo salón de actos, así como casa para el director y los tutores. A ello se sumaba una edición propia de textos escritos por el personal de la Residencia y una revista, que potenciaba la formación de una identidad y la participación de sus estudiantes en los lenguajes de la ciudad intelectual.

El éxito de la fórmula llevó pronto a crear una institución homóloga, la *Residencia de Señoritas*, que tiene, por tanto doble lectura: primeramente, el mismo sentido de reforma y difusión de un discurso sobre la modernidad académica e intelectual en Madrid que tiene el gemelo masculino; pero al tiempo, presenta la particularidad de buscar también incluir a las mujeres en este discurso cultural, lo cual, por otro lado, es parte de esa renovación académica e intelectual: en definitiva, estamos en los años, como vimos, en los que las mujeres iban apareciendo progresivamente en el ámbito de los estudios universitarios, e incluso algunas fueron logrando presencia madura en el mundo intelectual, si bien todavía estamos lejos de un marco plenamente integrador. Así con todo, en 1915 se creó la Residencia de Señoritas; en este caso, bajo el indiscutible liderazgo de María de Maeztu, que generó una doble dinámica dentro de la Residencia, tanto como *college* universitario como Liceo para aquellas otras muchachas que buscaban terminar sus estudios de enseñanza media. El edificio se enclavó en la primera sede de la Residencia de Estudiantes masculina, en la calle Fortuny, si bien algunas de sus instalaciones hubieron de ser redistribuidas en calles anejas, todo ello en el entorno del Paseo de la Castellana. En términos generales la estructura y vocación eran similares a la otra Residencia: estudio, tutorización, educación y contacto con expertos y personajes relevantes del mundo intelectual.[610] Hubiera sido interesante ver, con el pasar del tiempo, si este lugar feminizado hubiera logrado integrarse plenamente en la red intelectual madrileña, o se hubiera recluido definitivamente sobre sí misma, detenida por una sociabilidad inequívocamente masculina. La guerra, evidentemente, abortó cualquier experimento.

Incurriríamos en un exceso de descripción si, a partir de aquí, nos pusiéramos a relatar la nómina de estudiantes, profesores y visitantes, tanto nacionales como extranjeras, que pasaron por el salón de actos de ambas residencias. En primer lugar, porque es algo de sobra conocido, y puede revisarse en cualquier trabajo que hemos citado, especialmente en el de Ribagorda. Incluso, en todo caso, la pérdida documental

[610] Algunos trabajos han tratado sucintamente la Residencia de Señoritas, como Raquel VÁZQUEZ RAMIL: *La Institución Libre de Enseñanza y la Educación de la Mujer en España: La Residencia de Señoritas (1915-1936)*, Santiago, Universidad de Santiago, 1989; Isabel PÉREZ-VILLANUEVA: *La Residencia de…*; Alicia MORENO y Carmen DE ZULUETA: *Ni convento ni college. La Residencia de Señoritas*, Madrid, CSIC/FRE, 1993.

de la Guerra Civil para ambas residencias, instituciones siempre sospechosas de liberalismo y "pensamiento disolvente", nos dejan tristemente huecos vacíos. Además, y, sobre todo, porque verdaderamente no es el objeto de nuestro trabajo. Lo significativo para nuestra reconstrucción de aquel Madrid liberal e intelectual no es recordar que Luis Buñuel, García Lorca, Dalí, o Gabriel Celaya fueron alumnos; tampoco que hubo todo tipo de conferenciantes y profesores vinculados, como Ortega y Gasset o María Zambrano; igualmente, no es necesario traer a la memoria la presencia puntual de personalidades del extranjero como Albert Einstein o G. K. Chesterton; en cambio, sí lo es el resaltar la condición de la Residencia como parte del *tejido intelectual*, de redes. Es por ello que reiteramos la insistencia de Ribagorda por mostrar cómo los proyectos intelectuales son fruto, además de la genialidad del autor, de un contexto, de un sistema lingüístico, por usar el concepto de Pocock, en los que crece y se forma como pensador. De ahí que Ribagorda no deje de insistir en la profunda relación entre la Residencia de Estudiantes y de Señoritas y la Universidad Central, y más concretamente la Facultad de Filosofía y Letras de García Morente: no solo su estilo, su lenguaje reformista y educativo eran tremendamente similares, sino que precisamente lo eran porque sus caras y protagonistas coincidían, rebotando entre la Facultad y la Residencia, por no hablar de cualquier laboratorio de la JAE o las aulas del CEH. Y, en conclusión, también los protagonistas de *Cruz y Raya* se encontraban, se reencontraban, en diversos lugares de todo este sistema, de toda esta red intelectual, también en la Residencia de Estudiantes.

Así, podemos no solo hablar de presencia de católicos en la Residencia, en sus actos y en sus espacios, sino también de significativa presencia de nuestros protagonistas de *Cruz y Raya*. De manera que, repasando la crónica de conferenciantes e invitados de todo tipo, [611] nos encontramos con Ramón Menéndez Pidal (omnipresente en todas estas instituciones intelectuales y colaborador de la revista), en 1913, 1922, 1924 por dos veces, y 1926; con Manuel de Falla al piano en 1917, o tocando sus piezas por parte de alumnos en 1935;[612] también estuvo Carlos Jiménez Díaz, disertando sobre construcción de hospitales en 1933, y sabemos, además, que gustaba de ir a escuchar conferencias a la Residencia, sobre todo de extranjeros;[613] misma actitud le mereció la Residencia a Xavier Zubiri, que gustaba de ir periódicamente e incluso pronunciar conferencias, además de traer a algún ponente extranjero de calidad;[614] Benjamín Palencia, dibujante de la revista, fue objeto de estudio en la visita al Jardín Botánico en 1929, y Manuel Abril fue el profesor que impartió una clase sobre pintura en la misma; Gregorio Marañón, otra persona omnipresente en estos lugares de sociabilidad, apareció en 1924, 1931, 1936, como conferenciante; P. L. Landsberg, colaborador de la revista, expuso la filosofía de

[611] Para ello puede verse la relación detallada que ofrece Álvaro RIBAGORDA: *El Coro de…*; asimismo, las memorias bianuales que venimos citando para la JAE suelen recoger los eventos principales de la Residencia, como ciertos cursos o ponencias.

[612] Si bien es cierto que Ribagorda refiere este concierto al año 1917, en la memoria de los años 16-17 se sitúa en el año anterior, véase *Memoria correspondiente a los años 1916-1917*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, archivo dependiente del CSIC, p. 244

[613] Mariano JIMÉNEZ CASADO: *Doctor Jiménez Díaz*… p. 187 Siempre le fascinó el ambiente de estudio y ciencia rigurosa que se fomentaba en la Residencia, pues coincidía plenamente con su vocación personal y proyecto para la regeneración de España.

[614] Carmen CASTRO: *Xavier Zubiri: breve*… pp. 189-190; encontramos una conferencia suya en la Residencia de Señoritas en el curso 1930-1931, sobre Hegel y el problema de la metafísica, véase *Memoria correspondiente a los años 1931-1932*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, archivo dependiente del CSIC, p. 348

Nietzsche en 1934; por su parte, José Bergamín y Julián Marías impartieron cursos en la Residencia de Señoritas.[615] En otros casos la vinculación era incluso más estrecha: Antonio Marichalar llegó a ocupar cargo dentro de la organización de la Residencia, siendo vocal de la Sociedad de Cursos y Conferencias de la Residencia de Estudiantes, precisamente por su condición de tejedor de redes de intelectuales en el extranjero que le hacía capaz de atraer importantes personalidades a Madrid y a la Colina de los Chopos.[616] En una línea no oficial pero sí trascendental en cuanto a la sociabilidad se refiere, tenemos el caso de José María Cossío, que a la sazón era sobrino de Manuel Bartolomé Cossío, sucesor de Giner de los Ríos al frente de la Institución Libre de Enseñanza. Considerando el peso que tenía tal institución en la Residencia, se entiende rápidamente la carta de naturaleza que suponía dentro de la misma el ser sobrino de este Cossío. De hecho, sabemos que José María, en sus muchos viajes a Madrid desde Tudanca era un habitual, y que, precisamente, seguía siendo el mismo maestro de ceremonias que era en el norte, introduciendo y conociendo a todo tipo de jóvenes poetas en la Residencia, como a Jorge Guillén. Lo paradójico es que, de hecho, a Miguel Artigas no lo conoció en su común Cantabria, sino en Madrid, en la misma Residencia de Estudiantes, probablemente antes de que este se hiciera un nombre en Santander.[617]

> "Yo le recordaba, más que él a mí seguramente, de su estancia en la Residencia de Estudiantes, que yo frecuentaba, por tener allí amigos, que lo eran de Artigas. Tal era el poeta Jorge Guillén…"[618]

E incluso, tenemos otras pistas, lamentablemente inconclusas, como la interesante visita a la Residencia de Henri de Man, intelectual belga, el 11 de marzo de 1933. Sabiendo que a las pocas semanas José María Semprún escribió, precisamente para el primer número de *Cruz y Raya*, sobre el pensamiento socialista de este autor: ¿no es acaso razonable sospechar que Semprún participó como oyente en dicha conferencia?[619] En una línea similar tenemos el caso de Mendizábal, que en sus memorias habla del entusiasmo de las conferencias pronunciadas en Madrid por prestigiosos intelectuales extranjeros que fueron a la Residencia. ¿Es razonable dudar que él fuera allí a escucharlos asiduamente, aunque no lo afirmase explícitamente?[620]

---

[615] José Bergamín comenzó a pronunciar conferencias y dirigir cursos en la Residencia de Señoritas desde 1930 hasta la guerra, y de hecho las cuatro primeras dieron lugar a un libro, *Mangas y capirotes*, de 1933, donde habla del teatro independiente y revolucionario español del siglo XVII, Gonzalo PENALVA: *Tras las huellas*… pp. 74-78; en el caso de Marías tuvo lugar en el curso 1935-1936, todavía su último año de carrera de Filosofía. Véase Julián MARÍAS: *Una vida presente…*pp. 105

[616] Domingo RÓDENAS DE MOYA, introducción y selección de textos en *Antonio Marichalar. Ensayos*… p. XXXV

[617] Jerónimo DE LA HOZ REGULES: *Miguel Artigas. De…* pp. 153 y 198. En el texto de la Hoz no concreta la fecha en que se conocieron, pero dado que Cossío estuvo inmerso en el proyecto santanderino de Artigas desde el principio, es fácil pensar que este encuentro pudo producirse en los años de la guerra mundial, cosa que el biógrafo da a entender

[618] Extraído de *Íbid.* pp. 153-154

[619] Semprún lo escribe en José María SEMPRÚN: "Henri de Man: sus conferencias en Madrid" *Cruz y Raya*, abril 1933

[620] Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto: memorias…* pp. 121-123

Por tanto, nuevamente otro lugar intelectual madrileño nos ofrece, súbitamente, la presencia de católicos pertenecientes a la revista a un simple golpe de bisturí. Ciertamente, el problema de la pérdida de archivos y documentos durante la guerra, unido a la a veces imposible de rastrear sociabilidad informal que comportaba la convivencia en la Residencia, nos deja con más dudas que respuestas, y no podemos por ello ofrecer un dato cuantitativo inapelable; sin embargo, la lectura cualitativa es clara: resulta razonable pensar que muchos de estos católicos estaban insertos en este ambiente, en estas redes intelectuales de la Residencia, entre otras cosas, porque siendo partícipes protagonistas en conferencias, no es osado imaginar que tuviera una participación informal más o menos activa, como aquella que llevó a un joven José Bergamín a conocer a Juan Ramón Jiménez allí, muchos años antes de convertirse en conferenciante de la Residencia.[621] No obstante, insistimos, muchas de las posibles relaciones y presencias informales entran dentro de la conjetura, y solo conexiones o fuentes fortuitas las podrían rescatar.

[621] Gonzalo PENALVA: *Tras las huellas…* p. 46

## El Ateneo de Madrid

El último de los lugares emblemáticos de aquella sociabilidad intelectual previo a la guerra del 36 fue el *Ateneo de Madrid*, si bien ya en claro retroceso. El especialista más destacado en su estudio es Francisco Villacorta, que ha estudiado no solo el madrileño, sino que ha establecido una mirada de conjunto a toda la red de ateneos españoles.[622] El Ateneo era un lugar a medio camino entre la formalidad y la informalidad, pues técnicamente es un club privado, donde la totalidad de sus instalaciones y actividades están limitados a sus socios, pero las mismas alcanzaron un impacto social tan relevante, que se convirtió a finales del XIX en un foro de encuentro informal entre distintos actores de la cultura en su salón de actos, a la salida de alguna conferencia, o charlando en su cafetería en medio de una tertulia de "La cacharrería". De hecho, en opinión de Ribagorda, solo la Residencia iguala al Ateneo en proyección cultural dentro de los espacios que no son plenamente formales, si bien no alcanzó su nivel de producción académica, literaria o científica.[623] Más allá de que esto pueda ser más o menos discutible, lo que es evidente es que el Ateneo era una pieza importante en aquel Madrid y en aquellas redes intelectuales, teniendo fases o momento puntuales de vibrante protagonismo social y político.

El Ateneo, situado en la Calle del Prado finalmente, contaba para ello con varios salones con calefacción, habilitados y pensados para la conversación grupal, íntima, tranquila; una sala de exposiciones para eventos artísticos de toda índole; una notable biblioteca con ejemplares de libros y revistas por doquier, alcanzando los 100.000 volúmenes a la altura de 1935; por supuesto, el famoso salón de actos, donde tantos actos públicos y controvertidos se produjeron a lo largo de las muchas décadas de actividad; y el ya mencionado salón para las tertulias de "La cacharrería", de intensa vida social en el Madrid liberal. Sería estéril y superfluo mencionar la lista de todos los personajes relevantes o conocidos por la historiografía que desfilaron por sus salones y pasillos, como pudieran ser el conde de Romanones, Palacio Valdés, Miguel de Unamuno, Fernando de los Ríos, Valle-Inclán, o los omnipresentes Marañón y Menéndez Pidal. Igualmente innecesario ahora es relatar la historia del Ateneo, para lo cual nos remitimos a los trabajos de ya citados. Pero es evidente que era otro nodo de esa red intelectual para conocer y ser conocido, para integrarse entre los intelectuales y para generarse un público.

Sin embargo, para los años previos a la guerra, el Ateneo no tenía la fuerza que pudiera tener en el Madrid de Isabel II, pues a nivel cultural el protagonismo ya lo tenían otras instituciones como la Residencia, el CEH y la propia Universidad Central. A nivel político también vio erosionar su conexión con las élites políticas, especialmente en una política de masas, donde la carrera política e intelectual se especializan notablemente; era otro síntoma del fin de esa *esfera pública* anterior. Ahora bien, en este sentido no hay que desdeñar el eco que todavía conservaba el Ateneo, pues si, como decíamos con Juliá páginas atrás, la Segunda República fue testigo del último triunfo social del intelectual,

---

[622] Francisco VILLACORTA BAÑOS: *El Ateneo Literario, Científico y Artístico de Madrid (1885-1912)*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Centro de Estudios Históricos, 1985; Francisco VILLACORTA BAÑOS: Los ateneos liberales: política, cultura y sociabilidad intelectual. *Hispania: Revista española de historia*, *63*(214), 2003, 415–442.
[623] Álvaro RIBAGORDA: *Caminos de la…*. P. 50-52

no es menor, en ese sentido, que el protagonismo público de Unamuno contra el general Primo de Rivera cristalizó en sus apariciones en el Ateneo, o que el mismo Manuel Azaña, presidente del Ateneo, terminó siendo Presidente de Gobierno y de la República en los años posteriores a 1931. Por esto, podríamos decir que existió un cierto canto de cisne para el Ateneo gracias al ascenso del intelectual en Madrid, no ya siendo espacio de entrenamiento para políticos, sino como trampolín para intelectuales.[624]

Casi podríamos decir, por tanto, que el Ateneo tenía mucho de institución formal, y mucho de gran café, al tiempo, y sus actos más relevantes estaban abiertos a la ciudad, con encuentros o publicaciones periódicas. Lo significativo es que no solo estaba conectado íntimamente con todo el tejido del Madrid intelectual, sino que un primer vistazo nos vuelve a ofrecer la presencia de muchos de los personajes católicos ya conocidos en estas páginas: Ramón Menéndez Pidal y Gregorio Marañón fueron presidentes de la Docta Casa, en los años 1919-1920 y 1930, respectivamente. También lo fue otro conocido católico liberal, Ángel Ossorio y Gallardo, en 1923-1924.[625] Nuestros protagonistas, por tanto, también transitaron por sus espacios, y lo sabemos analizando la lista de socios previa a 1936; en concreto, tenemos ocho socios de un grupo editorial de veintiún miembros: Manuel Abril, que lo fue en las franjas de 1922-1925 y 1929-1930; Emilio García Gómez, entre 1922-1927, año en que partió para Granada para ocupar su cátedra; Alfonso García Valdecasas, que lo fue durante los meses de marzo y septiembre de 1930; Antonio Garrigues, de 1922 a 1926, y luego nuevamente entre marzo y diciembre de 1931; Juan Lladó, de marzo de 1930 a octubre de 1931; Eusebio Oliver, de marzo a octubre de 1930; Eduardo Rodrigáñez, uno de los personajes más desconocidos del grupo, fue socio entre 1921 y 1924, para volver a serlo de febrero a octubre de 1930; Francisco Romero Otazo fue socio desde mayo de 1935, sin fecha de baja.[626] En otro nivel de implicación encontramos otros miembros de la revista que aparecen en las actividades de la institución, como la exposición del trabajo de Benjamín Palencia, en 1930, o los recitales de Manuel de Falla y conciertos conmemorativos hechos en honor del exitoso compositor gaditano.[627]

Por otro lado, los miembros de la revista que no vivían habitualmente en Madrid o que, por un tiempo, estuvieron fuera de la misma, reprodujeron esta forma de sociabilidad en sus ciudades, prueba del estilo e identidad de los intelectuales. De esta manera, sabemos de la activa vida que llevaron Miguel Artigas y José María Cossío en el Ateneo de Santander, donde durante años participaron y coordinaron actividades, siendo el primero vicesecretario del Ateneo y jefe de la Sección de Literatura, y durante los años veinte candidatos para presidir la propia institución, en pugna con las viejas élites

[624] Álvaro RIBAGORDA: *Caminos de la…*. P. 56;
[625] La lista de presidente de la institución en la web oficial, https://www.ateneodemadrid.com/index.php/El-Ateneo/Presidentes, consultada el 05-VII-2018; fuera de las coordenadas temporales estudiadas, José María Cossío fue presidente del Ateneo entre 1962 y 1971.
[626] Es llamativa la tendencia de sumarse al Ateneo entre 1921 y 1923, así como la de 1930-1931. No obstante, no hemos encontrado confirmación de que tuviera alguna razón política o por los lazos habidos entre ellos. Asimismo, hemos rastreado tres diferentes "Manuel Torres", pero no podemos afirmar que ninguno de ellos sea nuestro Manuel Torres, otro enorme desconocido. Finalmente, para el caso de Romero Otazo se entiende que la fuente recoge los socios hasta la Guerra Civil, sin implicar por ello que lo fuera en la posguerra por no tener fecha de baja. Para todo ello véase Archivo del Ateneo de Madrid, *Listado de Socios anteriores al 1 de abril de 1939*
[627] Elena TORRES CLEMENTE: *Biografía de Manuel*… p. 35 y 76

representadas en Gabriel Pombo, sempiterno presidente. Artigas con apoyos monárquicos reformistas y Cossío, enemigo declarado de la Dictadura de Primo de Rivera, con apoyos de republicanos liberales.[628] De Eugenio Ímaz y Xavier Zubiri sabemos que antes de trasladarse para estudiar en Madrid la carrera universitaria ya conocieron a intelectuales destacados en el ámbito nacional gracias a los veranos de San Sebastián y su ateneo, bajo patrocinio de Zaragüeta; pero además, ellos mismos reprodujeron esa lógica, y en los veranos pasaban temporadas reunidos nuevamente en el ateneo para charlar y socializar en los mismos términos con Miguel de Unamuno, Pío Baroja, Fernando de los Ríos, Gregorio Marañón, Américo Castro (a la sazón futuro suegro de Zubiri), entre otros.[629] De Manuel de Falla, por su parte, sabemos que gustaba de participar del Ateneo de Granada en aquellos años de aislamiento de la capital.[630]

Toda esta presencia del grupo de *Cruz y Raya* en el Ateneo de Madrid y, en su caso, en otros ateneos de la periferia, muestra decididamente su participación e identidad en un cosmos intelectual que tenía al Ateneo, si bien de forma secundaria, como otro de sus puntos de encuentro, de sus lugares propios. Esto no implicaba que algunos pudieran sentir indiferencia o incluso rechazo por tal institución. Es posible que algunos compartieran la opinión de Alfredo Mendizábal, que escribía en sus memorias que en aquellos años madrileños de inicios de los veinte el Ateneo de Madrid le pareció partidista y sectario.[631] Lo relevante, como venimos diciendo, es su presencia y participación, su condición activa de intelectuales que tejían y recorrían los circuitos, las redes de sociabilidad urbanas, y por ende compartían y producían los lenguajes propios de dichos lugares, para así crear uno propio como fue *Cruz y Raya*.

[628] Jerónimo DE LA HOZ REGULES: *Miguel Artigas. De*… pp. 165-172 y 211-212, entre otras, pues el relato está trufado de referencias a su actividad en el Ateneo santanderino.
[629] José Ángel ASCUNCE et al. (coord.): *Eugenio Ímaz: Hombre*… pp. 19-35
[630] Elena TORRES CLEMENTE: *Biografía de Manuel*… p. 132
[631] Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto. Memorias…* p. 51-67

## A modo de conclusión

Todo este largo camino de reconstrucción del Madrid de *Cruz y Raya* tiene un sentido que hemos ido evidenciando a lo largo de estas páginas: mostrar cómo el espacio urbano no es puro paisaje, o al menos el paisaje es más que puro decorado inocente. El entorno, el espacio, significa y es significado por sus habitantes, y por tanto es contexto para cualquier producción intelectual realizada en su seno. En otras palabras, escribir *Cruz y Raya* en el Madrid del primer tercio del XX, concretamente entre los años 1933 y 1936, tenía una significación histórica, no solo en lo que aportó el texto a la ciudad, sino también por lo que aportó la ciudad al texto: sus personajes se movieron en Madrid, y, por ende, aprendieron y participaron de unos lenguajes dados que condicionaron su experiencia vital y su propia labor como católicos intelectuales. La transformación de Madrid en *metrópoli moderna*, con sus contradicciones, tensiones, posibilidades, virtudes y problemas, fue parte de la experiencia directa de sus habitantes, que escribieron en la ciudad como si de un libro abierto se tratase, definiendo, problematizando, la condición urbana moderna de la capital de España, en medio de la pugna entre continuidad y cambio, tradición y modernidad.

A esta tensión urbana se unió algo que trascendió con mucho lo estrictamente arquitectónico o material, como fue la *crisis de la modernidad* que vivió el mundo occidental en el *periodo de entreguerras*. Esto supuso, en definitiva, cuestionar toda una comprensión histórica de progreso racionalista e ilustrado, y tal cuestionamiento implicó enorme cantidad de posibilidades diferentes. Lo que es claro es que fueron años de enorme vitalidad intelectual, además de por la transición entre una sociedad de élites a una de masas, por la necesidad acuciante de dar respuesta a la zozobra y la incertidumbre de un tiempo histórico que era testigo del alzamiento de poderosas democracias como la estadounidense, al tiempo que lo fue del totalitarismo nazi o soviético. El intelectual, de alguna manera, se sintió interpelado a actuar, tomar partido, fuera desde la rotativa de un periódico, desde el atril durante una conferencia o incluso desde algún partido político. Además de por salvar la patria, la revolución o el orden liberal, muchos entendieron, al tiempo, que estaba en juego su *esfera pública*, su sociabilidad y su rol social como sacerdote secular de la multitud, y que el triunfo de la masa enfebrecida supondría su ocaso definitivo. Y por todo ello fue un tiempo de gran creatividad académica y editorial, y es aquí donde se entiende mejor *Cruz y Raya*, como la respuesta colectiva de un grupo de católicos intelectuales que querían transformar o disputar el liderazgo de los católicos ante la Segunda República.

Este tiempo histórico lo vivieron nuestros protagonistas de una manera muy concreta, pues su experiencia de la crisis tomó cuerpo en la ciudad, en Madrid, y la interpretaron desde unos lugares de sociabilidad que estructuraban su día a día, y en los que se forjaban, mutaban, destruían o creaban unos lenguajes muy diversos, que dieron sentido a su experiencia. Por tanto, esos lugares de sociabilidad, que entre sí trenzaban una red de sociabilidad intelectual, eran fundamentales para dar coherencia e interpretación cabal a todo lenguaje o texto producido por los intelectuales en Madrid. Para dicho caso, la historiografía a menudo, hemos visto, ha pasado de puntillas, señalando de forma anecdótica el ir y venir de unos y otros por el Ateneo o la cafetería. Ya hablábamos de que Álvaro de Ribagorda es, quizás, uno de los pocos que de forma sistemática han tratado de cohesionar el espacio de sociabilidad intelectual madrileño

para antes de la guerra del 36, argumentando que solo con la creación de un tejido social, de unas redes intelectuales capaces de conectar la ciudad con Europa, pudo la cultura española y madrileña salir del marasmo en el que se veía envuelta en el siglo XIX.[632] Esto, hemos podido ver, es clave, porque solo conectando personalmente a los miembros de *Cruz y Raya* con el resto de Europa podemos entender que compartieran las problemáticas, las esperanzas y las fórmulas que allí había. Por ende, hablamos de redes transnacionales de sociabilidad urbana, y hemos podido analizar cómo nuestros protagonistas participaron plenamente de los lugares y redes madrileñas, pero precisamente por ello, también europeas. La revista, en realidad, formaba parte de un diálogo de un grupo de católicos intelectuales con el resto de sus homólogos continentales.

Todo ello lo hemos podido demostrar reconstruyendo la presencia de los miembros de la revista en esas redes madrileñas, tanto en su dimensión informal, como fueron las innumerables tertulias de café a las que acudieron, como en su dimensión formal, desgranando su quehacer en las instituciones académicas más relevantes de la misma red: la Universidad Central, la Junta para Ampliación de Estudios, con su Centro de Estudios Históricos y la Residencia de Estudiantes, y el Ateneo. Todo un entramado de lugares que estaba tan en crisis como la ciudad o la modernidad. De forma muy plural allí experimentaron la modernización y sus tensiones; pero también se conocieron y forjaron un proyecto editorial que respondía a la lógica de su función social. Podríamos aventurarnos ahora y plantear si no fue precisamente esta experiencia urbana, esta sociabilidad, la que les permitió descubrir en la modernización no un feroz enemigo sino una oportunidad para su fe católica. Si, quizás, además de autores y corrientes aperturistas, supuso una influencia decisiva en su proyecto editorial una positiva vivencia de la pluralidad de esas redes, de la convivencia con los distintos. Quizás este fue el sustrato que levantó en torno a *Cruz y Raya* una oposición a otras respuestas editoriales antitéticas, como la Revista de Estudios Hispánicos, tal y como nos recuerda Javier Tusell.[633] Pues lo que se puede demostrar con las fuentes disponibles ha quedado en estas páginas claramente recogido: que estuvieron insertos en aquel Madrid intelectual y en aquella Europa de entreguerras. Ahora toca, de forma improrrogable, estudiar si todo esto se expresó también en las propias páginas de la revista, si fue realmente un proyecto consciente de todo el significado renovador para el catolicismo español que aquí le atribuimos, y en qué medida y cómo llevó a cabo tal vocación desde su inicio en 1933 hasta su abrupto final en julio de 1936.

---

[632] Álvaro RIBAGORDA: *Caminos de la…*pp. 11-23

[633] Javier TUSELL: *Historia de la…* pp. 198-215, sostiene este autor que, con tiempo, podría *Cruz y Raya* haber creado una alternativa política, un germen de democracia-cristiana. No deja de ser sintomático, en este sentido, que que personalidades como Manuel Giménez Fernández, político destacado de la CEDA que terminará defendiendo la renovación del catolicismo político mediante la democracia cristiana, o Jacques Maritain, líder europeo de ese catolicismo dialogante, abierto al mundo moderno, conozcan de primera mano la revista. Y, lo que es más: sabemos que el político andaluz podía conocer las obras de Maritain precisamente por las traducciones, publicaciones y comentarios diversos vertidos en la revista *Cruz y Raya*, así como por su relación personal con Manuel de Falla, véase Javier TUSELL y José CALVO: *Giménez Fernández, precursor…*pp. 120-122

# EL MEDIO. LA CREACIÓN DE UNA REVISTA EN MADRID PARA HACERSE OIR

En el anterior capítulo hemos tenido ocasión de ver cómo los creadores de *Cruz y Raya* estaban insertos en un circuito de sociabilidad intelectual que se encarnaba en el tejido urbano madrileño. Tanto a un nivel formal como informal, sus vidas personales y profesionales se identificaban con una forma de pensar, escribir y hacer propios de los intelectuales europeos de entreguerras, en un contexto de cambio y crisis. Esta forma de vivir su tiempo es la nota común a todos ellos, y los que, antes o después, los lleva a conocerse entre sí, a ir confluyendo hasta proyectar la creación de una revista para hacerse notar, para decir algo, para participar del debate sobre España, la modernidad y el catolicismo en los años de la Segunda República.

Por ello, es menester ahora analizar lo que sabemos sobre cómo fueron conociéndose, en qué punto y por qué decidieron crear una revista como *Cruz y Raya* para poder entender qué pudo suponer su aparición en aquel mes de abril de 1933, qué es lo que querían decir en la esfera pública madrileña. De esta manera, comenzaremos reconstruyendo lo que podemos saber sobre las redes, los lugares en los que se pudieron conocer antes de la fundación; tras esto, expondremos cómo se concibió la revista, en qué momento y con qué fines. Este proyecto intelectual, una revista, quedará resignificado atendiendo a lo que suponía publicar una revista en el Madrid de 1933, y qué características formales tenía *Cruz y Raya* a nivel editorial. Finalmente, analizaremos con minuciosidad el primer número, que fue, más allá del manifiesto oficial con el que abría sus páginas, toda una declaración de intenciones sobre qué era *Cruz y Raya*.

## *Redes de sociabilidad que tejieron el grupo de Cruz y Raya*

Tristemente, la biografía de muchos de los fundadores de la revista es totalmente desconocida para la historiografía, y no existen o no hemos encontrado fuentes para poder historiar con propiedad toda la vida y sociabilidad previa a la creación de la revista en 1933. Sin embargo, es llamativo la enorme densidad de relación que había entre muchos de ellos antes de la fundación editorial de *Cruz y Raya*, lo que pone de manifiesto que el grupo inicial respondía a un contexto concreto (intelectuales en Madrid durante el periodo de entreguerras), y que la revista en ningún caso puede reducirse a la vida y obra de José Bergamín, como si el resto de miembros iniciales fueran colaboradores posteriores contratados puntualmente por el director de la publicación: es más, como tendremos ocasión de exponer, ni siquiera Bergamín se hallaba al inicio de dicho proyecto. En otras palabras, lo que vamos a desarrollar a continuación, dentro de lo que hemos podido saber, muestra que la revista fue fruto de una presencia previa de católicos intelectuales en medio del entramado madrileño que, ante la crisis histórica que atravesaba su país y su Iglesia, decidieron responder en el lenguaje que dominaban y con el que, esperaban, dar fruto.

Por volumen y por peso específico dentro de la vida pública, destacaba un grupo o núcleo que compartió durante varios años unos espacios de renovación del panorama dentro del catolicismo español, en clave de democracia-cristiana: se trataba de personajes, todos ellos juristas y hombres de leyes, que pasaron del Partido Social Popular (PSP), en 1922, a la Sociedad de Estudios Políticos, Sociales y Económicos (SEPSE) durante los años de la Dictadura, de Ángel Ossorio y Gallardo; ya en el 31 algunos estuvieron presentes en los inicios de la Derecha Liberal Republicana y, finalmente, en 1933 se sumaron a la *Unión Católica de Estudios Internacionales*, que colaboró con la Sociedad de Naciones (SDN) para sumar a católicos en los esfuerzos para conseguir una paz duradera en Europa. A este último grupo se le conocerá como *Grupo Español de la Unión de Friburgo*. Incluso algunos de ellos también estuvieron presentes en una pequeña agrupación de *Amigos de Esprit*, revista personalista francesa de renovación católica.

Para todo este relato contamos fundamentalmente con las memorias de Alfredo Mendizábal, el líder indiscutible del grupo.[634] Sobre la presencia de algunos de ellos en el PSP, ciertamente no encontramos prueba o recuerdo en sus memorias, y nuestra única pista es una afirmación lateral de Alonso García, señalando que muchos de ellos se conocieron en aquel embrión fallido.[635] Mendizábal, en cambio, menciona al Grupo de la Democracia Cristiana de Severino Aznar, que si bien fue paralelo al PSP, no se reducía a este.[636] De una forma u otra, el catedrático de Oviedo hacía hincapié realmente en el SEPSE como creación del núcleo duro de estos católicos juristas demócrata-cristianos:

> "Con don Ángel Ossorio como presidente, constituimos la *Sociedad de Estudios Políticos, Sociales y Económicos* para difundir mediante conferencias y publicaciones las

[634] Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto: memorias…*
[635] Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas…* p. 314
[636] Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto: memorias…* p. 77

ideas de la democracia cristiana en el ámbito de la política, que es el propio de la acción democrática. Recuerdo entre los compañeros en aquella empresa ciertos nombres de quienes luego o fueron también en otras y cuya amistad me había de ser perdurable: José María de Semprún Gurrea, Francisco Romero Otazo, José M. Ruiz Manent. Esta actividad minoritaria era útil para ir situando actitudes y responsabilidades, pero no llegaba a interesar a las masas, menos atentas a la regresión espiritual significada por aquella por la arbitrariedad absolutista que a las realizaciones de índole puramente material que la dictadura se apuntaba en su haber y pregonaba a los cuatro vientos."[637]

En este párrafo se condensa buena parte de la lógica de los intelectuales y la masa: construcción del discurso por parte de minorías intelectuales a través de publicaciones, multitud que "desoye" sus advertencias de orden "espiritual". Casi podría decirse que el mismo veredicto podría aplicarse a una empresa de mayor envergadura de la que también fueron partícipes tiempo después como *Cruz y Raya*. En cuanto a la formación del grupo, ya vemos cómo cuatro de ellos formarían parte de las mismas empresas, de orden similar (defender los principios demócrata-cristianos), durante más de diez años.

El siguiente hito de este grupo, como para casi todos, fue todo el proceso de disolución de la Monarquía, proclamación de la Segunda República y conformación de unas Cortes constituyentes. En este proceso volvemos a ver presentes la fuerza de las redes de sociabilidad intelectuales y la vocación de utilizar la esfera pública para regir a la multitud, además de las conexiones existentes entre posteriores fundadores de *Cruz y Raya* y católicos liberales de primera línea, como Miguel Maura, Niceto Alcalá-Zamora o incluso, de manera paralela, Maximiliano Arboleya, sacerdote volcado en la pastoral obrera, con sus máquinas impresoras de *El Carbayón*. Pero dejemos que sea el propio Mendizábal quien nos lo relate:

"En la situación de extrema gravedad por la que España atravesaba, estimé que no era suficiente una labor puramente académica y decidí lanzarme a una actuación de orden político a la que antes había permanecido ajeno. Se estaba iniciando la organización del nuevo partido denominado *Derecha Liberal Republicana*, que había de extenderse por todo el territorio nacional. En Oviedo, un grupo de amigos coincidíamos en mirar con simpatía aquella empresa, aun cuando el término "derecha" nos inspiraba algún recelo puesto que la división del país en derechas e izquierdas nos parecía desacertada y propensa al abuso: hubiéramos preferido un pueblo de ambidiestros. Sin embargo, para tratar de atraerse a los hombres de matiz conservador la palabra "derecha" tendría la ventaja de un claro deslinde. Animado por los amigos fui a Madrid para ponerme al habla con los iniciadores del nuevo grupo.

Por mi amigo José María de Semprún Gurrea, a quien conocía bien desde la época aún cercana de los debates y combates de ideas en la Academia de Jurisprudencia, me fue fácil entrar en contacto con Miguel Maura, cuya hermana Susana (dama de excelsas cualidades) estaba casada con Semprún. Puesto que contaba con un núcleo de amigos entusiastas, propuse a Maura la implantación del partido en la región asturiana. Aprobada por él la idea, me encargó de llevarla a la práctica. Sólo puse una condición: que el

[637] *Íbid*. Los tres personajes mencionados, como sabemos, fueron fundadores de la revista.

> manifiesto-programa para Asturias lo redactara yo, (…) a fin de suscitar la adhesión de las clases medias e intelectuales (…).
>
> Nuestro manifiesto <<*A la opinión asturiana*>> fue impreso clandestinamente en los talleres del diario ovetense *El Carbayón*, cuyo jefe era amigo nuestro (…).
>
> (…) Esa enorme responsabilidad en perspectiva queríamos señalar a nuestros compatriotas de las zonas templadas cuya opinión aún estaba indecisa. El núcleo inicial que en Asturias constituimos al lanzar nuestro manifiesto en noviembre de 1930 era demasiado reducido: un grupo de profesores universitarios, abogados, ingenieros, médicos y otros hombres de profesiones liberales, algunos comerciantes e industriales y unos pocos artesanos (…)."[638]

En definitiva, es un partido minoritario, de corte moderado e intelectual, donde Semprún o Mendizábal pensaban que podían construir una República liberal, centrista, ajena al extremismo de izquierdas y derechas salida de una multitud engañada por personajes viles, como dirá nuestro catedrático ovetense: " (…) la *Derecha Liberal Republicana*, que se oponía tanto al absolutismo como a la demagogia, a fin de *educar a las masas*, sugestionables por la virulencia de las campañas extremistas de los viejos republicanos."[639]

Hasta la definitiva proclamación de la República, este grupo organizó una revista clandestina a partir de una tertulia que tenían en Oviedo, como vimos en el anterior capítulo. Finalmente, llegado el nuevo régimen, Alfredo Mendizábal declinó la oferta de Maura de ser gobernador civil de Valencia, aludiendo que no era "hombre de acción"; no así Semprún, quien recibió el encargo del mismo ministro Maura para ser gobernador de la provincia de Toledo, que aceptó gustosamente, con el objetivo de convencer, como católico y liberal, al cardenal Segura de la buena voluntad del régimen republicano. Obvia decir que su resultado fue escaso, pero es llamativa esa doble condición aludida por Mendizábal de intelectual y "hombre de acción", entendiendo que estamos en el tránsito entre el intelectual como rector de una esfera pública basada en la palabra, en el discurso, en el manifiesto, y la nueva condición militante, de lucha política abierta, que ya alborea y que se consolidará con el avance de la década. En realidad, Mendizábal y Semprún concebían la política en términos liberales clásicos, y buscaban un régimen basado en el respeto, la moderación, y un centrismo que huya del comunismo y del fascismo, totalitarismos sobre los que escribirán en la revista *Cruz y Raya*, pues entendían a ambas como las verdaderas amenazas al orden republicano liberal. Asimismo, como harán en las páginas de la revista, desde el 31 alabarán la actitud conciliadora de la Iglesia, que ante el anticlericalismo injusto de la izquierda republicana, transigió con la Constitución del 31 a cambio de mantener la paz y la concordia entre españoles; al tiempo, se opusieron a las tesis maximalistas de la militancia católica, tan próxima a la monarquía e incluso al autoritarismo, por patrimonializar la etiqueta católica y buscar el conflicto como medio

[638] *Íbid*. Pp. 85-87
[639] *Íbid*. P. 85, la cursiva es nuestra.

para imponer su modelo de país. De hecho, llegado el 36 Mendizábal se preguntó retóricamente qué había cambiado con respecto al 31 o al 34 para que la lógica de la concordia se sustituyera por la de la Cruzada.[640]

El tercer miembro de la revista que participó de la Derecha Liberal Republicana (DLR) fue José María Cossío. Viejo discípulo de Santiago Alba, y liberal monárquico, Cossío había terminado de romper con la Restauración por la Dictadura de Primo de Rivera, y en 1931 sabemos que fue candidato de la DLR por Santander, si bien perdió el escaño ante el monárquico Pedro Sainz Rodríguez.[641] No fue tampoco una gran crisis en la vida de Cossío, dado que su vocación intelectual era muy clara, y su afinidad hacia la política formal, transitoria; en este sentido, no era muy distinto de los mismos Mendizábal y Semprún, que abandonaron el partido en el mismo año 31 ante el desaliento de la política de partido, con sus clientelismos y sus miserias. El idealismo intelectual se impuso.

Otros dos personajes de nuestra revista participaron de la DLR, siempre según Alonso García: Ruiz Manent y Romero Otazo.[642] No obstante, no hemos encontrado mayor rastro de ambos, aunque por otro lado sus vidas, en general, son totalmente desconocidas. Sí que conocemos que otros dos fundadores de la revista, José Bergamín y Antonio Garrigues, también gravitaron por estos meses de transición de régimen en torno a Miguel Maura, que ciertamente era la referencia de todo católico liberal. A pesar de que en sus memorias Garrigues no dice nada al respecto, sabemos por José Bergamín que se sumaron a la conspiración para terminar con la Monarquía en 1930, recibiendo de Sánchez Román y Miguel Maura el encargo de viajar ambos a Zaragoza para entrevistarse con el entonces director de la Academia de oficiales, Francisco Franco, y conocer su actitud ante una posible república. Así lo recordaba años después Bergamín:

> "Este mensajero (José Bergamín), también entonces joven, apenas si tres años menos que el general, cumplió su cometido y tuvo con Francisco Franco una larga y cordial conversación, en la que éste le expuso con toda claridad lo que opinaba, para que se lo transmitiese con exactitud a sus enviantes (…). Después de decirle al mensajero que él, Franco, rechazaba cualquier alzamiento o pronunciamiento militar, cualquier dictadura (había sido contrario a la de Primo de Rivera), le afirmó muy explícitamente que él no era más que un soldado y que no se sublevaría nunca, y no por fidelidad a la persona de Alfonso XIII, sino porque éste seguía representando para él la legalidad constituida (…). Y añadió aún muy seriamente: <<como lo estaría pasado mañana con la del comunismo>> (como naturalmente no lo pudo estar). La Historia (con mayúscula) dirá si así fue."[643]

[640] *Íbid*. Pp. 92-106
[641] Jerónimo DE LA HOZ REGULES: *Miguel Artigas. De…* p. 341
[642] Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas…* p. 314
[643] Entrevista tenida en 1975 y publicada en *Viendo la vida pasar*, extraída de Gonzalo PENALVA: *Tras las huellas…* pp. 69-70

Poco después, el 27 de mayo de 1931, Bergamín fue nombrado Inspector General de Seguros y Ahorros, y Director General de Acción Social, colaborando allí con Garrigues y con Alfonso García Valdecasas, también jurista y fundador de *Cruz y Raya* dos años después.[644] Como en los casos de Mendizábal, Semprún o Cossío, la travesía fue corta, duró el tiempo que se mantuvo el Gobierno Provisional, y acto seguido abandonaron la vida política, al menos por un tiempo (recordemos que García Valdecasas, tras su presencia en la Agrupación al Servicio de la República en 1931, se sumó a Falange Española, desengañado de la República, años más tarde).[645]

El último ingrediente central en la creación de identidad y relato para este grupo, y en definitiva por tanto para *Cruz y Raya*, fue su dimensión europea. Como vimos, las redes intelectuales urbanas madrileñas se conectaban, antes o después, con las del Viejo Continente, siendo este el bebedero de ideas originales para el pensamiento de estos intelectuales españoles. De esta forma, Mendizábal y Semprún lideraron la participación de buena parte de estos católicos juristas en dos direcciones: primeramente, colaborando con la SDN para promover la multilateralidad y la paz europeas; además, y de forma paralela, estrecharon lazos con el pensamiento católico más original producido por aquellos años, el personalismo francés de *Esprit*, en torno a las figuras de Jacques Maritain y Emmanuel Mounier.

Acerca del primero, contamos nuevamente con el relato de Mendizábal como fuente casi exclusiva de aquella empresa:

> "Aquel otoño de 1932 me hallaba yo en Ginebra, donde frecuentaba las excelentes bibliotecas de la universidad y de la Sociedad de Naciones. Coincidiendo con la Asamblea general de la Sociedad de Naciones se reunía allá la IV Semana internacional organizada por la *Unión Católica de Estudios Internacionales* cuya sede estaba en Friburgo y que contaba con representantes o grupos afiliados en diversos países. Se discutía el tema del "desarme moral" como necesario antecedente del desarme material y garantía de su eficacia. Personalidades de distintas procedencias nacionales analizaban con gran independencia de criterio los defectos y los excesos que en sus respectivos pueblos ponían obstáculos a la obra de la paz. Asistí con vivo interés a las sesiones públicas y luego a las privadas y así pude conocer a sus principales dirigentes. Tuve largas y fecundas entrevistas en especial con dos de ellos: el Prof. Gonzague de Reynold, presidente de la UCEI y monseñor E. Beaupin, secretario del grupo francés y director de las "Amistades Católicas Internacionales". En nuestra conversación surgió como tema de reflexión la posibilidad de formar un grupo español. "Si las circunstancias de momento – les decía yo – hacen dificilísima la unión de los católicos españoles para fines estrictamente nacionales, la colaboración no es sólo deseable sino posible en el ámbito de la vida internacional a base de un auténtico pacifismo cristiano que todos habrán de sentir por igual". Me confiaron la misión exploratoria conducente al fin propuesto y apenas regresé a Madrid me dirigí a quienes creía capaces de iniciar la nueva asociación, pertenecientes a diversos sectores de la intelectualidad católica para asegurar la significación plurilateral del grupo, que en julio de 1933 quedó legalmente constituido bajo la presidencia de don Pedro Sangro, encargándome yo de la secretaría con mi amigo Semprún como vicesecretario. Entre los nombres prestigiosos del grupo fundador citaré

[644] *íbid*… pp. 70-74
[645] Juan VALLET DE GOYTISOLO: *Alfonso García Valdecasas*… p. 452

> los de los demás miembros de la directiva: Mariano Marfil, José Jorro, Pedro Gamero, Severino Aznar, *Antonio de Luna* y Manuel Reventós; y los de otros colegas que aportaron su esfuerzo con mayor constancia: *Alfonso García Valdecasas*, Luis Legaz, El Vizconde de Eza, Ramón Riaza, *Francisco Romero Otazo*, *José María Ruiz Manent*, *Manuel Torres*, Juan Zaragüeta."[646]

Esta delegación española tuvo enorme volumen de trabajo, a través de publicaciones y conferencias en Madrid y en otras capitales europeas durante el año 1934, así como encuentros internacionales con personajes de la talla de Maritain o Gilbert Keith Chesterton, recordaba el catedrático de Oviedo, normalmente acerca de la naturaleza y peligro del totalitarismo europeo, en su forma comunista o fascista. Para entonces, sus artículos en *Cruz y Raya* entroncaban con su labor por el pacifismo, denunciando el dañino estatismo que las nuevas lógicas antiliberales imponían en el Viejo Continente, y también potencialmente en España, como representaba el aumento de la violencia política a través de asociaciones radicales de izquierda o la recientemente creada Falange Española.[647] Esta urgencia y esta cantidad de trabajo llevó a que el grupo se ampliara ese mismo año, con la inclusión de tres personajes de la revista: Juan Lladó, Antonio Garrigues y José Luis López Ortiz, todos ellos nuevamente hombres de derecho.[648]

Poco después afirmaba, de forma significativa, que "algunos pertenecían también al grupo de la revista *Cruz y Raya*. La mayoría nada tenían que ver con tal publicación. Monárquicos y republicanos podíamos colaborar en una empresa caracterizada por el común denominador del internacionalismo cristiano."[649] Esta frase es enormemente relevante para lo que estamos desgranando en estas líneas: *Cruz y Raya* no fue un grupo *original y propio*, único espacio de encuentro de un catolicismo renovador madrileño en torno a su líder José Bergamín. Esto es lo que, como hemos afirmado en repetidas ocasiones, defiende la historiografía sobre *Cruz y Raya*. El estudio de los fundadores, a pesar de las pocas fuentes que tenemos para algunos de ellos, muestra cómo, en realidad, su actividad como católicos intelectuales era previo, y su identidad como cristianos en la esfera pública venía de lejos y compartía otros espacios, siendo la revista *un lugar más*, diferente, de corte editorial y de mayor erudición. Pero estos personajes no se agotaban en la revista o en Bergamín: si para algo sirvió la revista fue para vocear el pensamiento que llevaban tiempo defendiendo en otros foros; si para algo sirve la revista a la historiografía del catolicismo es como botón de muestra de un discurso público que, si

[646] Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto: memorias…* pp. 108-109. La cursiva sirve para recordar quiénes eran fundadores o colaboradores originarios de la revista.

[647] En este punto sería interesante conocer la opinión de García Valdecasas, quien siendo miembro del grupo de la UCEI se había sumado a la Falange Española de Primo de Rivera, de inspiración mussoliniana, al menos en varios de sus caracteres. A este respecto, Mendizábal afirma que, precisamente, en los encuentros con delegaciones italianas y alemanas hubo algunos que trataron de salvar al fascismo italiano del nazismo alemán, insistiendo en sus diferencias y en su carácter menos violento. A esto, dice Mendizábal que "la argumentación (en contra de exculpar al fascismo italiano) disipó certeramente todo equívoco. La voluntad de prepotencia, hice notar yo, animaba a ambas formas de totalitarismo, aunque Alemania disponía de mayores medios de agresión exterior y estaba dispuesta a servirse de ellos si los estados europeos no le oponían la debida resistencia. *Con nuestra actitud sintonizaba la gran mayoría de la UCEI*." Quizás no tanto García Valdecasas, pero sería un sentir ampliamente minoritario, fruto del debate interno entre católicos europeos y españoles propio de aquel tiempo. Véase *Íbid*. P. 131

[648] *Íbid*. Pp. 120-131

[649] *Íbid*. P. 132

bien existente, era minoritario y quedó ahogado por la propia resolución de la *crisis de la modernidad*: la guerra española y la mundial. Por esto muchos de ellos coincidieron en la revista nacida en 1933; por esto la separación de muchos de ellos por discrepancias con Bergamín no marcó tragedia alguna en sus vidas, quizás sí decepción porque suponía una plataforma como nunca habían tenido antes.

Con esto llegamos al segundo lugar que conectaba a este grupo con Europa, y al tiempo el último que trenzaron antes de la contienda civil. Se trata de una asociación de menor peso e impacto, pero nuevamente fruto natural de todo el sistema relacional que hemos reconstruido: la asociación de *Amigos de Esprit*. Si bien hablaremos sobre tal revista en próximas páginas, lo importante ahora es, sencillamente, recordar que se trataba de la revista en la que muchos fundadores se miraron a la hora de hacer *Cruz y Raya*, entre ellos Mendizábal, Semprún o el propio José Bergamín. En sus muchos viajes europeos, los dos primeros recalaron en París, y tuvieron ocasión de comprobar cómo la renovación que necesitaba el catolicismo español encontraba su orientación propia en el personalismo francés. Para ello, se convencieron de la necesidad de importarlo a España a través de una asociación y, sobre todo, de las páginas que les ofrecía *Cruz y Raya*:

> "Al regresar de Friburgo (precisamente por las reuniones de la UCEI), Semprún y yo habíamos decidido entablar relación personal en París con los dirigentes de la revista *Esprit*, de reciente publicación, cuyos primeros números nos daban la impresión de mantener posiciones ideológicas muy cercanas a las nuestra y, en todo caso, dignas de conocerse y de poder apreciar por contacto directo. Pronto entramos en comunicación con Emmanuel Mounier, que nos dio cita en la redacción y nos invitó a compartir el almuerzo al día siguiente. (…) Pepe Semprún y yo estábamos maravillados de la cordialidad y de la sobriedad de nuestros anfitriones. Toda la tarde seguimos comentando y meditando la ejemplar actitud de nuestros nuevos amigos; y hojeábamos los recientes números de la revista, que nos habían dado. (…) Tanto Semprún como yo pensábamos en la posible coordinación con nuestras propias actividades en España y tratábamos de dar forma a todavía vagos proyectos (…)
>
> Bien pronto se entabló una relación de fecunda amistad entre algunos miembros del grupo de *Esprit* y los de *Cruz y Raya*. En efecto, una larga estancia en Madrid del filósofo alemán Paul Ludwig Landsberg con su esposa (también cultísima) nos permitió recibirlos con sincera afabilidad, compartir con ellos análogas preocupaciones y afianzar nuestra solidaridad con los perseguidos por el nazismo. Los Landsberg habían tenido que abandonar la Universidad alemana mediatizada por el hitlerismo y atenazada por la opresión del espíritu que aquel régimen imponía a todas las instituciones; y se habían instalado en París, donde los amigos de *Esprit* fueron inmediatamente los suyos. Bergamín invitó a Landsberg a colaborar en *Cruz y Raya*, que publicó interesantísimos trabajos del profesor emigrado, en particular uno, fundamental, sobre "la experiencia de la muerte", en el cual atinadas intuiciones tauromáquicas denotan la rápida impregnación hispana del autor y el influjo de nuestro compañero José Mª Cossío y del mismo Bergamín."[650]

[650] *Íbid*. Pp. 132-133

Otro relato que vuelve a poner de manifiesto las redes de sociabilidad europeas y la afinidad entre *Esprit* y *Cruz y Raya*, configuradores de espacios de encuentro y producción de lenguajes propios, en este caso, de renovación del catolicismo. Sabemos que a esta asociación pertenecieron otros miembros de la revista, como Eusebio Oliver, Ruiz Manent y Romero Otazo.[651]

Como hemos visto, este grupo informal de católicos juristas compartieron espacios concomitantes, como el PSP, el SEPSE, la DLR, y la delegación española de la UCEI. Informal porque no todos pertenecieron a todas ellas, pero existía una afinidad de proyectos y discursos notable, y entre ellos aparece *Cruz y Raya*, que supuso la plataforma editorial de corte más intelectual y menos de acción de toda esta constelación. Pero existían otras redes que unían a muchos de los otros fundadores que no eran juristas, algunas más estables y definidas, otras más complejas de desenterrar.

Por un lado, tenemos redes en algunas ciudades, que, por destino profesional u origen familiar, ataban a nuestros protagonistas allí. Del primer caso es Santander, donde vimos que Miguel Artigas era una figura central en la sociabilidad intelectual de la capital cántabra, y José María Cossío su mano derecha. Artigas por destino profesional (encargado de la Biblioteca Menéndez Pelayo desde mayo de 1915 hasta 1930), Cossío por vivir regularmente en Tudanca. Siendo centrales en la elaboración de un pensamiento español que combinase la modernidad europea con la tradición hispana, como vimos, su paso por Santander fue esencial para la ciudad y para la futura Universidad Internacional Menéndez Pelayo; no obstante, y centrándonos en la cuestión que ahora nos interesa, ambos tenían importantes contactos con Madrid antes de 1931: Artigas había hecho sus estudios de doctorado en la capital antes de opositar para el Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos, y en los quince años que estuvo en Santander tuvo estrechos contactos con el Centro de Estudios Históricos de Menéndez Pidal. Cossío también hizo sus estudios de doctorado en Madrid, y, como advertimos, su tío era Bartolomé Cossío, y su vinculación a la Residencia de Estudiantes muy intensa, por lo que era un puente entre Madrid y las redes intelectuales cántabras. Además, fue clave el nombramiento de Artigas como Director de la Biblioteca Nacional en el año 1930, pues le permitió pasar todo el periodo republicano en la capital española, y así entrar rápidamente en contacto con el grupo fundador de *Cruz y Raya*. Teniendo en cuenta el prestigio de ambos, sus profundas relaciones con la intelectualidad madrileña y su sincera amistad, más allá de sus diferencias en torno al debate de Monarquía o República, es natural pensar que los dos se sumaran al proyecto de nuestra revista, tan natural en su vocación como católicos intelectuales que buscaban renovar el pensamiento nacional.[652]

Como ciudad de origen, si bien no de destino profesional o residencia estable, tenemos el caso de San Sebastián, del que también hablamos en el capítulo anterior a colación de la creación de redes de sociabilidad. Así pues, Xavier Zubiri y Eugenio Ímaz se conocieron por su vinculación a Juan de Zaragüeta y los veranos de San Sebastián desde los años veinte, y sobre todo los treinta, de forma que es otra pareja que

[651] *Íbid*. P. 33
[652] Para todo ello, véase el ya mencionado y brillante trabajo de Jerónimo DE LA HOZ REGULES: *Miguel Artigas: De…*

naturalmente entró a colaborar en un proyecto de esta índole, sobre todo si recordamos no sólo su condición de católicos, sino cómo habían sido aleccionados por Zaragüeta en la necesidad de hacer dialogar la fe con el pensamiento moderno y hacer de su vocación intelectual un servicio social a la Iglesia y a su tiempo.[653]

Podríamos hablar de otro núcleo en Granada, pero las fuentes no permiten afirmar contundentemente la vivencia del mismo por parte de varios miembros de *Cruz y Raya* al mismo tiempo. Es decir, sabemos que Manuel de Falla vivió en Granada desde 1920 hasta 1939, que tuvo encuentros con Antonio de Luna en dicha ciudad, incluso contamos con fotografías de los dos con García Lorca en excursiones con niños a la sierra;[654] al tiempo, que Emilio García Gómez coincidió como catedrático en Granada entre los años 1930 y 1935;[655] misma ciudad tenía por catedrático a Alfonso García Valdecasas;[656] finalmente, que Manuel Torres, si bien catedrático de Derecho en Salamanca, era originario de Granada.[657] Sin embargo, más allá de la amistad entre Antonio Luna y de Falla, no tenemos certeza de si era una relación profunda o no, ni qué implicación intelectual pudo tener, como sí tenemos para el caso de Santander o de San Sebastián. Además, tampoco hemos podido confirmar que García Gómez participara de las mismas tertulias de Manuel de Falla, que sabemos que sí gustó de ellas en Granada; lo mismo vale para Manuel Torres, con el problema añadido de que en los años treinta ocupaba cátedra fuera de Granada, por lo que no debió coincidir con García Gómez. Tampoco lo haría Antonio Luna, que para entonces ya residía en Madrid gracias a su cátedra en la Universidad Central. En el caso de García Valdecasas, conocemos que estudió en Granada derecho, y que obtuvo la cátedra en 1933, con lapsos de tiempo antes y después en estancias en el extranjero; sin embargo, nada sabemos de sus relaciones en la ciudad andaluza. Por tanto, son cinco los personajes de *Cruz y Raya* que tienen relación con Granada, y de dos de ellos sabemos que existió conocimiento estrecho previo a la fundación de la revista, pero no podemos afirmar que fuera de corte intelectual ni que pueda extenderse a Torres, Valdecasas o García Gómez.

Si atendemos a los restos documentales que han quedado de la relación que tenían entre sí los fundadores de *Cruz y Raya* antes del 33, nuestro problema estriba en que están deshilachados, componiendo un eco informe de redes y relaciones que no podemos ponderar con precisión. No obstante, sus múltiples resonancias, y en algunos casos, su profunda significación personal, insinúan que debió de existir algunas amistades importantes entre algunos de ellos, y quizás otras que no hemos podido rescatar. Por ejemplo, conocemos, como dijimos, que varios de ellos participaron durante años de la emblemática tertulia de *El Pombo*, en torno a Gómez de la Serna. En concreto, hablamos de José Bergamín, Manuel Abril, Antonio Marichalar y, esporádicamente, Manuel de

[653] José Ángel ASCUNCE et al. (coord.): *Eugenio Ímaz: Hombre…*pp. 23-25; Carmen CASTRO: *Xavier Zubiri: breve…* pp. 71-75
[654] Elena TORRES CLEMENTE: *Biografía de Manuel*… pp. 125-132
[655] Archivo General de la Universidad Complutense de Madrid, expediente Emilio García Gómez, P-516
[656] Juan VALLET DE GOYTISOLO: *Alfonso García Valdecasas*… pp. 452-456
[657] Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas…* p. 150

Falla.[658] Medir el impacto que pudiera haber tenido es difícil, máxime cuando no conocemos sobre ello más que la opinión de Bergamín, de quien sabemos que su paso por *El Pombo* fue clave para su conformación como poeta; en el resto, solo podemos conjeturar. Pero demuestra algo importante: se conocían mucho antes de 1933, y en los entornos madrileños de sociabilidad intelectual informal. Otro caso particularmente relevante, pero imposible de mensurar con precisión digna de método, es el espacio que representaba la Facultad de Filosofía y Letras y la de Derecho de la Universidad Central: como tuvimos ocasión de mostrar, en ella compartían pasillos, cafeterías y aulas antes del traslado de la primera a la Ciudad Universitaria (precisamente inmediatamente antes de la fundación de *Cruz y Raya*), los profesores Xavier Zubiri, Emilio García Gómez, Antonio Luna y Romero Otazo. También Julián Marías, como estudiante. Pero no conocemos ni tenemos rastro alguno de que entre ellos tuvieran relaciones, más allá de Luna y Otazo por la UCEI, o Julián Marías y Zubiri en su relación estrecha de profesor y alumno, como veremos. Sin embargo, no es arriesgado decir que podría haberse dado un conocimiento mutuo antes de 1933. Más hacia el sur de la ciudad, en la cuesta de Atocha, se situaba la Facultad de Medicina de la misma universidad, donde hicieron la carrera Carlos Jiménez Díaz y Eusebio Oliver Pascual durante los años de la Primera Guerra Mundial. No solo compartieron pupitre, profesores e inquietudes profesionales, sino que, además, como mencionamos, montaron durante años una tertulia llamada *Amatorum Club*, en el Café Zaragoza, en la calle León.[659] Ambos, partidarios de regenerar España a golpe de ciencia y modernidad, sin entender que por ello pusieron en juego su condición de católicos o la estructura de la Iglesia, durante años hicieron carrera universitaria, con un pie en Madrid y otro en el extranjero. No sabemos cómo contactaron con el resto del grupo que formó la empresa de *Cruz y Raya*, pero teniendo en cuenta que era habitual que Oliver hiciera tertulias en su casa con jóvenes literatos como Lorca, y que a ella acudiera regularmente Antonio Garrigues, entre otros, nos inclina a pensar que bien pudiera haber sido Eusebio Oliver quien movió a un mucho más retraído socialmente Jiménez Díaz.[660]

A partir de aquí, nos encontramos con rastros mucho más dispersos y difíciles de ordenar, no obstante significativos de una vida en común, probatura, como decíamos, de un grupo que no se conformó azarosamente en abril de 1933 o en los meses previos a la publicación del primer número de la revista, sino como la coincidencia natural de católicos que eran intelectuales y, por ello, eran amigos entre sí y compartían una misma inquietud ante el desarrollo de la *crisis de la modernidad*, que en nuestro país se encarnó en los ásperos debates del periodo republicano. La urgencia política y cultural hizo que tuvieran que significarse como lo que otrora no habría sido necesario, como católicos además de como intelectuales. Pero hasta entonces, los espacios compartidos eran los naturales dentro de la sociabilidad intelectual madrileña como hemos venido viendo. Sabemos por las memorias de Garrigues, por ejemplo, que él mismo, José María Cossío, Eusebio Oliver y José Bergamín formaban parte, entre otros, de una amistad literaria e intelectual que se reunía en tertulias informales, habitualmente en casa, decíamos, del "doctor Oliver". Al tiempo, Garrigues cita entre sus mejores amigos de aquel tiempo a

[658] Gonzalo PENALVA: *Tras las huellas*… pp. 29-31; Carmen BRAVO-VILLASANTE: *Escritores olvidados: Manuel*… p. 39; Álvaro RIBAGORDA: *Caminos de la*…; Domingo RÓDENAS DE MOYA, introducción y selección de textos en *Antonio Marichalar. Ensayos…*pp. 13-14
[659] Mariano JIMÉNEZ CASADO: *Doctor Jiménez Díaz*… Pp. 49-61
[660] Antonio GARRIGUES DÍAZ-CAÑABATE: *Diálogos conmigo mismo…* pp. 23-25

Alfonso García Valdecasas y Juan Lladó, unidos por cuestiones profesionales (todos era abogados, todos formaron parte del mencionado grupo de la UCEI). [661] Incluso a veces nos encontramos en memorias de este estilo apariciones de personajes tremendamente misteriosos: en el mismo texto autobiográfico de Garrigues aparece, increíblemente, Eduardo Rodrigáñez, de quien solo sabemos antes de la guerra que era tío-abuelo de Carlos Martínez Campos, militar que escribirá en varias ocasiones para *Cruz y Raya*, y sobrino-nieto también de Sagasta, además de miembros del Ateneo e ingeniero agrónomo;[662] pues bien, resulta que la famosa cogida mortal de Sánchez Mejías tuvo como testigos en la madrileña plaza de toros a José Bergamín, el propio Garrigues y Rodrigáñez.[663] Incluso, dentro del mismo ámbito informal, pero no por ello de menor importancia en la vida de estos personajes, tenemos que dos de los fundadores se casan en la presencia sacerdotal de Xavier Zubiri.[664] Del mismo Zubiri sabemos que antes de la guerra ya hizo amistad, y para toda la vida, con Juan Lladó: cómo y cuándo se produjo, si salió de la revista o es anterior, tristemente lo desconocemos, pero su importancia no puede ser menospreciada, dado que la actividad intelectual de Zubiri durante el franquismo habría sido mucho más limitada sin Lladó, su gran protector y acreedor.[665] Por su parte, Julián Marías, en sus memorias, nos habla de la enorme amistad que unía a Eugenio Ímaz y a Zubiri, más allá de su origen común y el que compartieran durante algunos años residencia en la calle López de Hoyos en Madrid; precisamente, fue la estrecha relación profesor-alumno que se estableció desde 1931 entre el joven Marías y Zubiri, la que permitió a aquel conocer a Ímaz y hacerse amigos, hasta el punto que el hijo del vasco llamaba al joven estudiante "onkel Juli". Además, esto le permitió el acceso a la tertulia de *Cruz y Raya* una vez que comenzó, y en la que Marías se hizo nombre, comenzó a publicar para la revista, y conoció a su vez a López Ortiz, Semprún, Bergamín, etc.[666]

También el factor estrictamente profesional los llevó a conocerse previamente a la revista, o al menos desconocemos que lo hicieran por otros motivos previos. Así, por ejemplo, cuando Miguel Artigas llega a la Biblioteca Nacional en 1931, necesitado de especialistas para repensar el catálogo de obras medievales y andalusíes, contacta con Emilio García Gómez; cuando quiera contar con un experto en obras modernas francesas e inglesas, lo hará con Antonio Marichalar.[667] Igualmente, también este será invitado por otro futuro fundador de la revista, Manuel Abril, para participar en el comité de redacción de su recién creada revista *Arte*, dadas sus conocidas aptitudes como crítico literario y su profundo conocimiento del mundo europeo.[668] También otra forma de reconocimiento entre ellos fue el intelectual, es decir, conocer a otro por lo que ha escrito o publicado; en este sentido, tenemos algunos rastros de este tipo de relación entre el grupo antes de la

[661] *Íbid.*
[662] Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas…* p. 76 y 185
[663] Antonio GARRIGUES DÍAZ-CAÑABATE: *Diálogos conmigo mismo…* pp. 19-23
[664] Se trata de Antonio Garrigues y José Bergamín, ver *Íbid.* Pp. 15-19; Gonzalo PENALVA: *Tras las huellas*… pp. 60-63
[665] Carmen CASTRO: *Xavier Zubiri: breve…* p. 115
[666] Julián MARÍAS: *Una vida presente…*pp. 113-120
[667] Archivo General de la Universidad Complutense de Madrid, expediente Emilio García Gómez, P-516; Domingo RÓDENAS DE MOYA, introducción y selección de textos en *Antonio Marichalar. Ensayos…*p. 15
[668] Domingo RÓDENAS DE MOYA, introducción y selección de textos en *Antonio Marichalar. Ensayos…*p. 15 XL

fundación de *Cruz y Raya*. Antonio Garrigues en sus memorias reconoce que, en su juventud, entre sus referentes intelectuales y culturales más importantes, se encontraban Manuel de Falla y Benjamín Palencia, como compositor y pintor, respectivamente.[669] Para Muñoz Rojas, joven colaborador de la revista, Marichalar era la referencia para obras extranjeras, y gracias a él conoció la obra de Eliot.[670] Entre Alfredo Mendizábal y Romero Otazo existía una sintonía importante en torno a una nueva interpretación de Santo Tomás que abría la posibilidad de aceptar desde el tomismo la democracia moderna e incluso el personalismo, siendo esto lo que llevará a que se conozcan con motivo de la publicación de una obra de Romero Otazo sobre el Aquinate y la democracia, por parte del SEPSE, en plena Dictadura de Primo de Rivera.[671] De ahí que poco después colaborasen en la UCEI durante la República. Posible sintonía, o al menos interés, existía también en el caso de Zubiri y Semprún para con Artigas y su labor en Santander: sabemos que estaban suscritos al boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo, cosa nada sorprendente sabiendo que todos ellos buscaban un pensamiento español abierto a la modernidad.[672] También pudo existir complicidad entre Cossío y Semprún durante la Dictadura, considerando que ambos se pronunciaron como discípulos y valedores de Santiago Alba y se vincularon a la DLR.[673] Pero también porque, tal y como admite Semprún en un trabajo publicado en 1935, por la propia *Cruz y Raya*, sobre el diplomático español renacentista Furió Ceriol, el acceso a documentos de archivo le fue facilitado por "su gran amigo", José María Cossío.[674]

En definitiva, estas líneas prueban que existía un clima previo, unos espacios y unas redes de sociabilidad intelectual que sostienen la tesis de que la revista *Cruz y Raya* es mucho más que Bergamín en su momento fundacional. Es una empresa que reúne a católicos intelectuales que llevan tiempo respondiendo a la *crisis de la modernidad* con una participación en la esfera pública propia de intelectuales europeos por estos años. En su caso, frente a lo que fuera años atrás, se ven movidos, a partir de los años veinte, a salvar aquella sociabilidad intelectual plural, tolerante, donde la militancia católica no tenía sentido, ni por necesidad ni por la propia contradicción que supone hacer militancia política de una fe que distingue planos. Precisamente así lo vivieron en su quehacer intelectual y social, sin por ello renunciar a su fe religiosa; la propia deriva personal y política de nuestro país les fue empujando, como a otros muchos intelectuales no católicos, a compartir espacios en la esfera pública para defender su relato, con lo que muchos de los fundadores de la revista, como hemos visto, se conocían de años atrás por multitud de motivos, sean el SEPSE, la DLR, una tertulia del *Pombo*, un consejo de redacción o un claustro de profesores universitarios. A veces, incluso, como dijimos cuando hablábamos de la sociabilidad intelectual madrileña, se veían regularmente en espacios muy dispares, como pudiera ser el caso de José María Semprún y Francisco Romero Otazo: si en abril de 1933 ambos coincidieron en la fundación y edición del

669 Antonio GARRIGUES DÍAZ-CAÑABATE: *Diálogos conmigo mismo…* p. 19
670 Domingo RÓDENAS DE MOYA, introducción y selección de textos en *Antonio Marichalar. Ensayos…* p. XLIX
671 Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto: memorias*… p. 19
672 Jerónimo DE LA HOZ REGULES: *Miguel Artigas. De…* pp. 107-108
673 *Íbid*. P. 175
674 *Cruz y Raya*, noviembre de 1935, p. 88

primer número de *Cruz y Raya*, para mayo este era el vocal del tribunal de tesis doctoral de aquel; poco después, en julio, se verían en la conformación de la delegación española de la UCEI, como vimos.[675] En suma, eran pocos, una exigua minoría, pero no se reducían ni a nuestra revista ni a la trayectoria de su director, si bien *Cruz y Raya* pudo ser la empresa más destacable de esta nueva sensibilidad católica en España antes de la Guerra Civil, de este participar de la lucha política desde la esfera pública intelectual.

[675] El dato que no hemos confirmado previamente es el del tribunal de tesis. Para esto puede verse en Archivo General de la Universidad Complutense de Madrid, expediente José María Semprún Gurrea, DE-939,8

## *La fundación de Cruz y Raya*

Dicho esto, resulta oportuno reconstruir el momento fundacional de la revista. Lamentablemente, sabemos poco al respecto y, además, las interpretaciones que la historiografía ha conocido sobre el mismo son contradictorias, y sólo en cierto sentido, complementarias. Quien nos ofrece todas las posibilidades es, nuevamente, Alonso García, quien tuvo ocasión de entrevistar en la década de los setenta a varios de los todavía vivos protagonistas de la revista.[676] Este autor considera, finalmente, que existen diversas interpretaciones posibles que así expone:

- José Bergamín y Juan Lladó: el origen poético y económico
- Alfredo Mendizábal: el origen jurídico
- La interpretación del origen político
- José Pemán y el origen religioso
- La interpretación del republicanismo
- La interpretación de las tertulias

Como en todo su trabajo, Alonso García combina una apabullante cantidad de información y de erudición sobre *Cruz y Raya*, fruto de décadas de trabajo, con afirmaciones excéntricas e interpretaciones poco sólidas, con resonancias fuertemente bergaminescas. Así, son directamente descartables por inconsistencia algunas de estas interpretaciones, aunque la información es innegablemente válida (así será para la que atiende a las tertulias y el republicanismo como acicate fundacional). Otras son razonables y plausibles, pero forzosamente se requieren entre sí, porque ninguna explica por sí misma la conformación de todo el grupo, la selección de José Bergamín como director, y la creación del tipo de revista que finalmente se creó.

El único camino inteligible para dar sentido al origen y fundación de esta empresa se inicia con una cita de José Bergamín en una entrevista posterior, en la revista Triunfo, de 1974:

> "Por entonces existía el problema de la enseñanza religiosa. Un grupo de católicos pensó en montar un colegio, en el que se resolviera el problema de la enseñanza religiosa de forma opcional. Este grupo estaba formado por Miguel Maura, Gregorio Marañón, Ruiz Senén y, en fin, por la mayor parte de los que luego aparecerían como fundadores de la revista. Decidieron comprar el colegio de los marianistas, pero al fracasar este proyecto, se pensó en dedicar el dinero, que ya habían reunido, a otra actividad. Me llamaron y me encargaron el montaje de una revista…"[677]

Esta cita es enormemente relevante. Primeramente, porque no tenemos dato alguno sobre otro origen de facto de la revista; pero, además, expone unas coordenadas muy claras. Formaba parte de una respuesta de católicos (uno político, otro intelectual, y

[676] Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas…* pp. 313-314

[677] Citado en *Íbid*. P. 313; recuérdese que habla del año 33, precisamente en el momento de discusión de la que será Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas, cuyo debate tuvo lugar en los meses previos a mayo.

el tercero jesuita y empresario), ante un problema político y cultural propio de la *crisis de la modernidad* en nuestro país: el viejo debate en torno al laicismo y el lugar que debía ocupar la religión en el espacio público. Su primera intención fue crear un colegio de corte moderno, donde la religión fuera opcional, y permitiera así hacer convivir un colegio aconfesional (es decir, de titularidad laica), con la educación católica en el aula. Esto explicaría que, entre sus primeros colaboradores, tuvieran importante presencia los agustinos, como José Luis López Ortiz, dado que, además de dedicados a la labor intelectual, eran conocidos por sus ensayos creando centros educativos de nuevo corte. Además, Bergamín aludía a *la mayor parte de los que luego aparecerían como fundadores de la revista*. A ese grupo, sabemos, se añadiría Zubiri poco después, jugando un papel central. Por tanto, Bergamín llegó en un *segundo momento* a la revista, y la decisión de fundarla y en los términos en los que se hizo no le pertenecieron, si bien luego la convertirá en un apéndice suyo, incluso en contra de los propios fundadores.

En este punto, sería interesante arrojar algo de luz sobre cómo se configuró ese grupo inicial, previo a la revista, al que alude Bergamín, y por qué una revista. No tenemos datos decisivos, pero sí contamos con elementos razonables de juicio. En primer lugar, Mendizábal afirmaría años después, en entrevista con Alonso García, que el centro inspirador fue el grupo que componía la UCEI, es decir: él mismo, Valdecasas, Luna, Romero Otazo, Semprún, Ruiz Manent, Torres, Lladó, Garrigues, López Ortiz, y otros personajes como Juan de Zaragüeta, el jesuita Larequi, Jardón, Getino y el dominico Bertrán de Heredia. Alonso García rechaza esta interpretación porque advierte que, de alguna manera, la memoria debió de jugar una mala pasada al jurista, dado que este grupo no se conformó hasta julio del 33, y la revista publicó su primer número antes, en abril. Sin embargo, como hemos tenido ocasión de ver anteriormente, este dato no es exacto ni decisivo: si bien el grupo quedó estatutariamente formado en julio, sus contactos llevaban produciéndose desde *otoño del 32*, según las memorias de Mendizábal, cuando le encomendaron formar un grupo que quedará definido en julio del año siguiente. Es más, en las mismas memorias Mendizábal insiste en que se puso a la tarea "apenas regresé a Madrid me dirigí a quienes creía capaces de iniciar la nueva asociación".[678] Por tanto, y dado que pensar en que fue la casualidad la que les llevó a coincidir en la empresa de *Cruz y Raya* meses más tarde es poco razonable, teniendo en cuenta, además, el alto número de coincidencias entre un grupo y otro, no puede caber duda de que este grupo participó en *Cruz y Raya* por conocerse previamente y por comulgar en las cuestiones fundamentales: construir la paz desde un catolicismo no militante. Ahora bien, que fuera este grupo el inspirador o motor de la empresa, es cosa bien distinta y que no podemos probar ni desmentir.

Si consideramos ambas cuestiones, encontramos que fusionar la interpretación primera y la segunda resulta lo más sensato.[679] Un grupo inicial de conocidos católicos liberales, que aceptaba la República y la lógica democrática, preocupado por los debates en torno a la educación y el laicismo, decidió lanzar una respuesta conciliadora. Esto nos lleva a enriquecer esta teoría o hipótesis con las otras que ofrece Alonso García: la

[678] Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto: memorias…* pp. 108-109

[679] La primera es la referida al origen poético y económico. Hay que decir que no encontramos razón alguna, como hace Alonso García, para hablar de origen "poético" a una breve historia donde se habla de la creación de un colegio y, a la postre, una revista, dado que el intento inicial nada tiene que ver con la poesía sino con la defensa conciliadora del derecho a la educación religiosa en un marco republicano nuevo.

interpretación del origen político y la republicana. En la primera, Alonso García afirma que buena parte de los fundadores provienen del núcleo de Miguel Maura, la DLR, anteriormente del SEPSE, e incluso la Lliga, por Ruiz Manent; en la segunda, expone que García Gómez, en entrevista años después, recuerda que cuando se decidieron por una revista hubo dos candidatos: José Bergamín y Fernández Almagro. La elección del primero se hizo por su republicanismo, en contra de Fernández Almagro, monárquico y conservador. A esto cabría decir que, como veremos a continuación gracias a las memorias de Mendizábal, la inmensa mayoría aceptaban la República, por convicción o por tolerancia. Pero su objetivo inicial no era hacer un alegato por la República desde una perspectiva católica, sino reclamar un espacio en la esfera pública para la dimensión religiosa dentro de una República que aceptaban sin menoscabo: crear un modelo de colegio aconfesional que permitiera la supervivencia de la educación religiosa; al fracasar este proyecto, se decidieron por una revista. Revista que, en realidad, tenía idéntico objetivo: reconfigurar el espacio de lo religioso dentro de una República laica. Por tanto, más bien parece que la intención inicial poco tuvo que ver con un sentido apologético del sistema republicano; otra cosa bien distinta es que su respuesta sí tuvo algo en común, y es que no buscaban la confrontación ni la militancia por un régimen católico, sino la estricta aceptación de la ley legítimamente aprobada. En otras palabras, coincidían en talante y en apertura a la modernidad, precisamente aquello mismo que llevaban haciendo años en su sociabilidad y su labor profesional. Precisamente, su participación en la esfera pública a través de *Cruz y Raya* tenía mucho de reclamo por el natural lugar que la religión y los católicos como ellos creían haber ocupado siempre. Así, frente a una militancia católica que acariciaba el antirrepublicanismo como vía única para el católico, y un laicismo que buscaba orillarlo, los fundadores de *Cruz y Raya* querían ensanchar los márgenes de una esfera pública en disputa.

Finalmente, la interpretación menos desarrollada es la referida a las tertulias. Sencillamente, Alonso García habla del peso que tendrían muchas tertulias para la construcción del grupo fundacional. A este respecto, ha sido en anteriores páginas donde hemos desarrollado cómo se conocieron muchos de ellos, de mejor y más fidedigna forma, en diversas tertulias y lugares de sociabilidad intelectual. Con ello hemos conseguido reconstruir buena parte, aunque no toda, de la red que unía a todos los fundadores. Hemos tenido la posibilidad de ver cómo existían grupos diferentes que convergían en espacios formales o informales, desde la casa del doctor Oliver hasta la Facultad de Filosofía y Letras, pasando por *El Pombo*, la Biblioteca Nacional o una plaza de toros. Tan solo José María Pardo queda fuera de toda la red que hemos recuperado. Todo ello explicaría que el grupo quedara constituido por agregación de diversos grupos que se conectaban por personas concretas, como podía ser Antonio Garrigues uniendo al grupo de la UCEI con Cossío u Oliver, entre otras muchas posibilidades plausibles, pero no comprobables empíricamente.

De manera que tenemos un sentido histórico claro que explica la unión de este grupo concreto de fundadores. Una problemática común, la educación religiosa dentro de la Segunda República; un sentir similar como católicos liberales, que explica quiénes son los que convergieron; y una misma respuesta colectiva: primeramente, un colegio que permitiera adaptarse a los nuevos tiempos sin reaccionarismos, y tras su fracaso, una revista que hiciera dialogar al nuevo régimen con la identidad católica. Por todo ello, sorprende que se siga analizando la revista como mero capítulo de la trayectoria de

Bergamín o desde una concepción estrictamente poética, cultural.[680] Tan solo Tusell o Bécarud supieron encuadrar el proyecto dentro de la lógica de la historia del catolicismo, que es la perspectiva correcta para un proyecto que desde el inicio tuvo esa identidad, pero no ofrecieron motivos ni desarrollo empírico para probarlo.[681] En este sentido, que el trabajo más notable sobre la revista, el de Alonso García, sepulte el factor religioso como clave fundacional entre otros de menor entidad, es elocuente del error de comprensión con el que se ha analizado la revista habitualmente. Además, desarrollando dicho factor, lo ventila diciendo que *Cruz y Raya* representaba un "catolicismo de izquierda", algo impreciso y de poca significación teológica para lo que supone anticipar la libertad religiosa del Concilio Vaticano II. En suma, es un análisis que brota de la interpretación política del catolicismo, y no del estudio profundo del fenómeno católico, algo que sucede normalmente en otras esferas de la historia de la Iglesia.

Si atendemos a lo que los propios protagonistas dijeron sobre la revista, huelga toda otra explicación. No solo el mismo Bergamín marcó, como hemos visto, claramente el origen en una inquietud religiosa, sino también otros, como Alfredo Mendizábal:

> "Desde algún tiempo atrás estaba yo enfrascado, con un grupo de amigos católicos republicanos, en un proyecto de revista que nos parecía indispensable en aquella época de confusión de valores, de polarizaciones extremistas y de triunfantes desatinos. En reuniones periódicas íbamos perfilando los planes de la publicación que aspirábamos a lanzar para afirmar nuestras ideas y contrarrestar el tumulto de los frenéticos. Coincidíamos los iniciadores en la necesidad de una total independencia para que la revista pudiera mantener y defender los más altos valores de la personalidad humana. Inspirándonos en una vigorosa concepción cristiana de los valores, queríamos preservar nuestra libertad de toda intromisión estatal o eclesiástica. Así la publicación no estaría enfeudada a partido alguno ni tendría carácter confesional, con lo cual evitaríamos comprometer a la Iglesia en nuestras actitudes. Queríamos también ser independientes de todo apoyo financiero que tratase de condicionar la empresa; y ahí surgía la dificultad puesto que carecíamos de recursos y la revista no sería rentable. Pasaron bastantes meses y el proyecto seguía en pie. La dificultad para financiarlo, también. Hasta que un día encontramos al mecenas ideal: don Valentín Ruiz Senén, acaudalado hombre de negocios, que deseaba invertir algunos fondos en una empresa no remuneradora. No trataba de ganar dinero, pues tenía más de lo que necesitaba. Trataba de gastarlo al servicio de un ideal desinteresado. Uno de nuestros amigos le habló de nuestros planes y quedó entusiasmado. Nos invitó a comunicarle todos los detalles de nuestro proyecto, mientras tanto se había completado. Teníamos incluso el título: *Cruz y Raya*, y el subtítulo: *Revista de afirmación y de negación*, seguido de los dos signos aritméticos: más y menos. Pronto llegó a un acuerdo con nosotros y nos dijo: <<ustedes tienen la idea, pero no los fondos para llevarla a la práctica; yo acepto por entero su idea y dispongo de los recursos para su ejecución. No intervendré para nada en la marcha de la revista y sólo pongo una

[680] Así lo hacen, en definitiva, Nigel DENNIS: *José Bergamín: a…* Xabier ERAUSKIN: *José Bergamín: ángel…*; José Antonio GONZÁLEZ CASANOVA: *Bergamín a vista…*; Gonzalo PENALVA: *Tras las huellas…*; Amancio SABUGO ABRIL: "Cruz y Raya de José Bergamín", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 406, abril 1984; con matices, también termina por despreciar el proyecto Redondo, por catolicismo heterodoxo, Gonzalo REDONDO: *Historia de la…* pp. 376-390

[681] Jean BÉCARUD: *Cruz y Raya…*; Javier TUSELL: *Historia de la…*pp. 245-251

condición: puesto que la publicación va a ser mensual, me enviarán cada mes el número correspondiente>>

(…) La comunidad del ideal de los fundadores se armonizaba con la pluralidad de ideas de quienes libremente expresaban su pensamiento bajo su personal responsabilidad."[682]

Con este fragmento podríamos incluso plantear otra teoría no recogida hasta aquí: la confluencia de un viejo proyecto de revista en torno a Mendizábal (no sabemos quiénes eran esos "católicos republicanos", aunque sería harto difícil no relacionarlos directamente con su futuro grupo de la UCEI), con el inmediato grupúsculo de Marañón, Maura y algunos otros, que buscaban crear un nuevo colegio, según hemos visto que recordaba Bergamín años después. El nexo sería Senén, quien, ante la dificultad de hacer prosperar la opción del colegio, decidiría embarcarse en el anterior proyecto de Mendizábal y compañía. En cualquier caso, es indistinto el matiz, pues el marco es claro: nuevas fórmulas de catolicidad en una nueva República. Por lo demás, la identidad del proyecto no admitía dudas. En un sentido similar se pronunciaba Antonio Garrigues años después:

"Luego está mi labor que podría etiquetarse como de "intelectual católico", aunque no me gusta ni me va esta expresión. La fe no es solamente intelectual, es algo que coge al hombre en su integridad más profunda, más trascendental y misteriosa. Pero aceptándola a título convencional diré que esa actividad empieza durante la República, con la fundación de la revista *Cruz y Raya* que dirigió José Bergamín y que fundamos un grupo de hombres de pensamiento y profesionales, preocupados por problemas religiosos y, especialmente, por el bajo nivel intelectual del catolicismo español de la época y su tosca politización.

Yo creo que la revista *Cruz y Raya* ha constituido una de las aventuras de mayor importancia y relieve en la vida cultural y religiosa españolas. Su director tenía (y tiene) una de las mentes más lúcidas y una de las culturas y capacidades literarias más ricas, más penetrantes, agudas y originales de la generación del 27. Yo tenía y tengo con él una amistad que sólo palideció por razones políticas en el desarrollo de la República, y naturalmente la guerra civil. Estas discrepancias (no sólo mías) rompieron la unidad del grupo fundador de *Cruz y Raya* con su director, aproximadamente alrededor del año 34. Pero todo lo personal ya es agua pasada y olvidada"[683]

De ambos testimonios extraemos el indiscutible sentido religioso de la revista, aunque confunda enormemente a muchos historiadores su condición aconfesional y, por tanto, ajena a la estructura jerárquica de la Iglesia. Precisamente su columna vertebral, como exponía Mendizábal, y el propio Garrigues al despreciar la etiqueta de "intelectual católico", consistía en no hacer militancia intelectual o política de la fe religiosa, sino defender la compatibilidad entre catolicismo y modernidad desde la libertad religiosa. Esto era renovador y complejo de entender, tanto en su tiempo como ahora, y sólo puede

[682] Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto: memorias…*
[683] Antonio GARRIGUES DÍAZ-CAÑABATE: *Diálogos conmigo mismo…*pp. 49-50

hacerse correctamente volviendo al contexto católico de la democracia-cristiana europea y lo que luego fue la *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II. Esto es precisamente lo que reclamaba un colaborador posterior de la revista, Luis Felipe Vivanco, años después:

> "como estilo de catolicismo, *Cruz y Raya* representa una de las pocas y minoritarias, y difíciles, y precarias anticipaciones españolas que, al cabo de muchos años y muchas calamidades, desembocan, junto con el resto del catolicismo europeo, más importante y creador, en la necesidad de *puesta al día* del Vaticano II"[684]

Misma opinión podemos encontrar en Manuel de Falla, quien aceptó gustosamente la invitación que le haría José Bergamín de participar como fundador en la revista, precisamente porque suponía mostrar otra forma de vivir el catolicismo en medio del mundo moderno, siendo desde entonces figura clave en el diseño de la revista hasta su ruptura con Bergamín.[685] No obstante, sin ánimo de extendernos más en esta cuestión, el estudio del *contexto* nos ha permitido definir con precisión el proyecto de *Cruz y Raya*, por encima de personalismos o análisis descontextualizados, que desconocen el fondo de la historia del catolicismo en nuestro país, así como la sociabilidad intelectual que le da forma. Es decir, por encima de análisis precipitados del *texto*, propio de métodos filológicos, un riguroso estudio del *texto en su contexto*, nacido de una historia intelectual renovada, ha permitido esclarecer la naturaleza propia de *Cruz y Raya*. Es ahora cuando el venidero análisis del texto termine de conducir contundentemente toda esta tesis: el carácter de renovación católica, en línea con la libertad religiosa, de la revista. Su disponerse ante el mundo secularizado de manera alternativa a como lo hiciera la reacción militante.

La única pregunta que resta por responder sería por qué optar por una revista cuando lo que se buscaba era legitimar públicamente el espacio de lo religioso dentro de una sociedad secularizada. Es decir, por qué una revista fue el medio entendido como adecuado para un grupo de intelectuales que querían participar en la esfera pública defendiendo un discurso concreto. Si bien no tenemos rastro alguno de quién y cómo tomó esa decisión, si combinamos un contexto de intelectuales en Madrid con el mundo editorial, rápidamente quedará demostrado que, en realidad, era la solución natural dentro de los parámetros sociales de los intelectuales de entreguerras. Habiendo visto el marco general de los intelectuales y su sociabilidad en Madrid, exploremos brevemente la edición de *Cruz y Raya* y el contexto editorial para entender qué suponía semejante erigir semejante altavoz, hasta qué punto era la tribuna predilecta para tantos intelectuales por estos años, y cómo resulta del todo comprensible que el grupo fundacional de *Cruz y Raya* se decidiera por semejante empresa.

---

[684] Luis Felipe Vivanco "El aforismo y la creación poético-intelectual de José Bergamín" en *Historia de las literaturas hispánicas*, Vergara, Barcelona, 1968; tomo VI, p. 605.
[685] Elena TORRES CLEMENTE: *Biografía de Manuel*… pp. 194-199

Así, por tanto, una revista fue el medio final por el que se decidieron para influir en el debate público acerca del laicismo, la fe católica y su relación en el espacio público. Pero ¿por qué una revista? ¿qué suponía hacer una revista en la capital a la altura de 1933? Para responder a esta cuestión, detengámonos a contextualizar cuáles eran los usos editoriales y las prácticas de la lectura en los años previos a la guerra, y qué significado tenía el libro en aquel tiempo.

Primeramente, es necesario recordar cómo, dentro de la lógica de la sociabilidad intelectual y la esfera pública, cualquier publicación en forma de libro o artículo era una manera inequívoca de *socializar discurso*. Lógicamente, el altavoz natural para los intelectuales era la palabra escrita, a la que conferían una capacidad rectora de la sociedad. Efectivamente, esto es lo decisivo: al margen del impacto real que tenía un escrito en su público lector, el intelectual, instalado en ese relato del papel que jugaba de conciencia de la multitud por ser élite cultural, consideraba el acto escrito como una verdadera acción ejecutiva y soberana sobre la masa. De esta manera, desde la mesa de la tertulia, el sillón de la cafetería, o el escritorio de su despacho, gobernaba la cultura a golpe de publicaciones. Si a esto le añadimos la modernización de las estructuras y empresas editoriales en el Madrid de los primeros decenios de la pasada centuria, la relevancia que tenía para esta élite escribir y publicar en Madrid era no pequeña.[686] De manera que es impensable el crecimiento o la irrupción del intelectual en nuestro país y su impacto mediático sin entender el cambio editorial, puesto que solo podían tener una primacía, o presunta primacía, en la esfera pública si los medios editoriales les permitían socializar su discurso ampliamente.

Por tanto, para terminar de anudar el proceso de transformación social que explica los usos de los intelectuales y, en concreto, la concepción de una revista como *Cruz y Raya* para renovar el catolicismo nacional, es necesario conectar lo visto acerca de la modernización urbana y la sociabilidad intelectual, con los cambios operados en la industria editorial. Esto mismo reclama Martínez Martín cuando expone el crecimiento y vigorización de este sector en la economía nacional y madrileña en el cambio de siglo: en la dialéctica cambio-continuidad que estructuró las décadas de transformación y crisis de inicios de siglo XX, se produjo, por un lado, la urbanización y terciarización de la economía, y, por otro, la alfabetización, escolarización y cambio de las prácticas lectoras. Son procesos inseparables que forjaron una sociedad lectora. Así, al haber en Madrid una aumento demográfico significativo y una ampliación en las tasas de escolarización y formación, fue posible un nuevo público lector; la aparición de un sector industrial y bancario vigoroso, al tiempo, permitió la aparición de nuevas empresas editoriales, muchas de ellas en forma de sociedad anónimas, con un nuevo sentido mercantil y la posibilidad técnica de producir más y con mayor calidad y complejidad; la vida del escritor, como vimos, se profesionalizó, y la lógica del mercado abrió la posibilidad para crear nuevos géneros y formas de comercialización del libro y la prensa.[687] De este modo,

[686] Jesús A. MARTÍNEZ MARTÍN: *Vivir de la pluma. La profesionalización del escritor, 1836-1936*. Madrid, Marcial Pons, 2009, p. 172

[687] Jesús A. MARTÍNEZ MARTÍN: "*El Madrid Moderno*. La ciudad letrada y la movilización de públicos", en Luis Enrique OTERO CARVAJAL y Rubén PALLOL TRIGUEROS (et al.): *La ciudad moderna. Sociedad y cultura en España, 1900-1936*. Madrid, Catarata, 2018, p. 67

el mundo editorial creció a nivel cuantitativo, pero también cualitativo. Había más editoriales en Madrid, pero sobre todo su volumen de negocio y capitalización no tenía parangón con el siglo anterior. Sabemos que suman un total de más de 100 empresas editoriales en el año 1930, y exactamente 117 en 1935. Ello, por supuesto, habida cuenta de que entre ellas había editoriales grandes y pequeñas, modernas o tradicionales, familiares o sociedades anónimas. Y algunas, a medio caballo. De la misma forma que sucedía con los capitales o los servicios, la industria editorial se concentra en Madrid por ser centro político, financiero, geográfico y motor técnico e industrial fundamental para el negocio del libro o la prensa, por no hablar de su condición de hogar para la inmensa mayoría de los intelectuales del país, como ya hemos tratado.[688]

Desde luego, lo realmente innovador era la aparición de grandes empresas editoriales en forma de sociedades anónimas, con un sentido ya no militante o literario, sino estrictamente empresarial, que separaba definitivamente al editor del librero, y que busca buenas ventas y ganancias por encima de otros criterios. Dedicadas a la edición y a las artes gráficas en general, renovaron todo el sector de las publicaciones, generando nuevas prácticas contractuales, nuevos géneros, etc. Algunos de los casos más señeros fueron Editorial Católica, Sociedad Editora Universal, Calpe, Editorial Reus, Revista de Occidente o, especialmente, la CIAP. Todo lo cual no esconde un elemento central e innegable, que es la debilidad del proceso si lo comparamos a los casos de Alemania, Francia o Gran Bretaña, y que todavía muchas editoriales supieron sobrevivir en la capital en términos de viejas prácticas y tamaño familiar.[689] También para la industria editorial lo años de entreguerras fueron años de tensión entre lo antiguo y lo nuevo.

Dentro del mundo editorial, el sector periodístico, ambiente propio de *Cruz y Raya*, era el que mejor representaba el avance en la socialización de la cultura impresa, el motor editorial fundamental que difundía con mayor capacidad y eficacia las nuevas prácticas sociales y los comportamientos colectivos en un contexto de ciudad de masas, lo cual explica la enorme importancia que cobraban los periódicos y las revistas. Madrid, en este sentido, era, sin lugar a dudas, la capital de la cultura, entre otras cosas, por ser capital de la prensa. [690] De esta manera, podemos hablar de una explosión de publicación y consumo de periódicos y revistas en los años en lo que se escribe la revista *Cruz y Raya*. Esta nueva prensa es símbolo de los nuevos tiempos, con nuevas formas de organización empresarial, nuevas técnicas de artes gráficas modernas, así como de gestión y publicidad. Para el caso de las revistas, tenemos como más relevantes e influyentes, así como innovadoras en su edición, a la *Revista de Occidente*, *Octubre*, *Leviatán*, *Nueva Cultura*… y *Cruz y Raya*, probablemente la única que podía compararse a la emblemática *Revista de Occidente*.[691] Es en este contexto donde podemos entender el peso que tenía la cuidadosa impresión de *Cruz y Raya*, conocida por su brillante y moderna maquetación,

[688] Jesús A. MARTÍNEZ MARTÍN: "La edición moderna" en Jesús A. MARTÍNEZ MARTÍN (et al.): *Historia de la edición en España, 1836-1936*, Madrid, Marcial Pons, 2001, pp. 176-180
[689] *Íbid*. Pp. 181-190
[690] Jesús A. MARTÍNEZ MARTÍN: "*El Madrid Moderno*... pp. 68-69; y Juan Carlos SÁNCHEZ ILLÁN: "La edición de periódicos y la empresa periodística", en Jesús A. MARTÍNEZ MARTÍN (et al.): *Historia de la*... pp. 400-416
[691] Jesús A. MARTÍNEZ MARTÍN: "La edición moderna… pp. 180-181

y la relevancia de tener a un ilustrador de la talla de Benjamín Palencia trabajando para la revista.

De igual manera que sucede con todo el proceso de modernización madrileño, es menester recordar que no es un proceso triunfal y lineal: la tirada de periódicos y revistas sigue siendo muy menor a la de las grandes potencias europeas en edición, como Alemania, Francia o Gran Bretaña, que apela al todavía estrecho mercado lector que queda lastrado por ese casi 40% de analfabetismo en España. De hecho, comparativamente las tiradas de prensa periódica en Madrid son muy cortas respecto a otras capitales, su coste es muy bajo y análogamente su precio también lo es. Hay grandes talleres de impresión modernos con monotipias y linotipias, ciertamente, pero siguen proliferando los de corte familiar, como fuera el de Silverio Aguirre, donde se imprime nuestra revista, y en algunos incluso todavía se conservan prensas manuales. La tirada habitual, de unos 3.000 ejemplares, es excepcionalmente baja; en el caso de *Cruz y Raya* a menudo no llegará ni a esa cifra, rondando más bien los 2.000 ejemplares mensuales.[692]

A pesar de ello, es innegable que en términos nacionales y a nivel de la producción del discurso, esto es, de la edición, Madrid se erigía paulatinamente como la *capital cultural* del país, siendo el epicentro desde el cual articular un pensamiento y socializarlo: no ya solo entre intelectuales, pues para eso la clave estaba en el entramado de sociabilidad intelectual que vimos en el capítulo anterior, sino para darlo a conocer a la masa, a esa multitud a la que estos pensadores aspiraban a dirigir. Lo pensado y escrito desde las tertulias y las cátedras, podía, debía, ser leído por un público ya masivo, ingente, que haría colas en librerías y quioscos de la capital para consumir esos discursos pretendidamente rectores. Las mismas calles madrileñas sintieron el impacto de nuevas formas de comercialización y publicidad del libro, donde nuevas librerías y técnicas de marketing acosaban a las viejas librerías. [693] Era una distancia similar a la que separaba al nuevo Palacio del Libro, con grandes espacios y cuidadas ediciones, en la moderna Gran Vía, de las librerías de viejo de la Cuesta Moyano, a las que estudiantes como Marías o Jiménez Díaz acudían regularmente. Huelga decir que estamos ante la lógica de cambio-pervivencia que encontrábamos en tantas otras dimensiones de aquel Madrid republicano.

¿Pero existía un público lector realmente relevante en la capital en aquellos años treinta? Sí. Un elemento definitorio del nuevo público lector en los años de la urbanización y modernización de Madrid es, sin duda, la popularización interclasista de la práctica lectora. De alguna manera, la lectura se convierte en algo *posible* y *positivo* para todos. Habida cuenta de la mejora de las tasas de alfabetización en la capital, que mejora las globales del país, ofreciendo más de un 70% de población que puede leer y escribir para la década de los treinta, estamos ante un público potencial mucho más amplio que en la centuria anterior. Además, leer se convirtió en una posibilidad deseable, instructiva, útil o, sencillamente, divertida. Estos cambios culturales, unidos a la multiplicación de géneros, formatos, y el abaratamiento de muchas ediciones, hacía que un otrora patrimonio casi exclusivo de las élites se transformara en un hábito general, también entre las clases más deprimidas económicamente. Al tiempo, los viejos discursos

[692] José Carlos RUEDA LAFFOND: "La industrialización de…Pp. 207-209

[693] Ana MARTÍNEZ RUS: "El comercio de libros. Los mercados americanos", en Jesús A. MARTÍNEZ MARTÍN (et al.): *Historia de la…* pp. 269-280; Raquel SÁNCHEZ GARCÍA: "Diversas formas para…pp. 241-268

conservadores sobre el necesario control de las "malas lecturas" fue arrinconándose ante el inapelable triunfo del libro.[694] Es indudable que semejante cambio fue causado y, al tiempo, resultó causa, del cambio editorial.

Esta irrupción de una masa lectora, con sus límites y sus discontinuidades, supuso una renovación en los géneros literarios y los formatos. Es evidente que los viejos formatos pensados para la lectura oral y colectiva van dando paso a nuevas formas de alcanzar a un lector solitario, que en el silencio de una cafetería o su domicilio consume productos editoriales nuevos. Esto ordena el paginado, tamaño, estilo de letra, ilustraciones… en un abanico de posibilidades en la oferta que trata de adaptarse a una demanda mucho más variada que antes, marcada desde luego por el nivel socio-económico y profesional. Así, era habitual que los lectores más pobres solo pudieran asumir ediciones hostiles a la lectura, con mala calidad tipográfica, doble columna, ausencia de ilustraciones, etc. El libro popular, sin duda, fue aquí el gran protagonista de la época.[695] Por el contrario, las ediciones de lujo o de coleccionista respondían ante la demanda de una exigua población capaz de pagar grandes sumas de dinero por un libro editado con un nivel de detalle impecable. [696] Ello nos ha de guiar a la hora de entender el público objetivo hacia el que se dirigió, premeditadamente, el grupo de *Cruz y Raya*, pues su lenguaje editorial no dejaba lugar a dudas.

En suma, se editaba más, había más lectores, el libro se transformó en la lógica de mercado y tanto la oferta como la demanda retroalimentan un proceso donde se socializó la lectura de manera general. Frente a la vieja queja de los editores de que "en España se escribe poco y se lee poco", los datos afirman lo contrario, más allá de que todavía no se llegasen a las cifras de los grandes países europeos, donde, por otro lado, rara vez se recuerda que países como Gran Bretaña, Francia o Alemania duplican o triplican la población española.[697] Martínez afirma, además, que estos primeros decenios de siglo fueron testigo de una revolución de la lectura, no ya en términos cuantitativos, sino también cualitativos: progresivamente fue periclitando la lectura oral, en voz alta y en grupo, que suponía un formato propio, a una lectura silenciosa, personal. Espacios y lugares decimonónicos como los gabinetes de lectura fueron entrando en desuso para consolidar la imagen del lector solitario. Huelga decir que esto sucedió con especial fuerza en las ciudades como Madrid, donde el acceso a la lectura a través de bibliotecas públicas y las propias escuelas era más sólido, aunque no podamos entender estos procesos de forma rupturista. Era un cambio social y cultural, haciendo del libro y la lectura un campo de batalla, una tribuna poderosísima.[698] Desde luego, los intelectuales entendieron que la forma más eficaz de regir la masa era a través de la lectura, siendo el ejemplo más paradigmático José Ortega y Gasset, quien en lugar de decidirse por escribir

[694] Jesús A. MARTÍNEZ MARTÍN: "*El Madrid Moderno*… p. 70
[695] *Íbid*. Pp. 251-255
[696] Raquel SÁNCHEZ GARCÍA: "Diversas formas para nuevos públicos", en Jesús A. MARTÍNEZ MARTÍN (et al.): *Historia de la…* pp. 241-268
[697] Jesús A. MARTÍNEZ MARTÍN: "La edición moderna… pp. 191
[698] Jesús A. MARTÍNEZ MARTÍN: "La circulación de los libros y la socialización de la lectura" en Jesús A. MARTÍNEZ MARTÍN (et al.): *Historia de la…*p. 462-463; también puede verse a este respecto Ana MARTÍNEZ RUS: *La política del libro durante la Segunda República: socialización de la lectura*. Gijón, Trea, 2003

una magna obra de metafísica optó, siendo buen conocedor del público lector y el mundo editorial, por diluir su pensamiento en el canal que asumió como más eficaz para una sociedad todavía torpe y bisoña: la prensa escrita. De esta manera, sus columnas durante años cumplieron la función de espacio de encuentro entre "la minoría selecta", como él mismo diría, y la masa necesitada de un pastor.[699] No obstante, los datos nos ofrecen una inequívoca contestación a esta pretensión intelectual, en una línea similar a la que haremos acerca de la propia *Cruz y Raya*: al margen de que, efectivamente, el alcance de la prensa escrita era muy relevante (en esto Ortega tenía razón), los géneros más socializados y vendidos estaban muy lejos de ser aquellos que regentaban esos sacerdotes seculares. El ensayo más intelectual encontraba, realmente, un público minoritario, lejos de los géneros más consumidos, lo cual manifiesta esa contradicción entre el deseo rector de los intelectuales y el impacto real que pudieran tener.[700] Y eso sin considerar siquiera el reto añadido de los nuevos medios audiovisuales que estaban surgiendo por entonces.[701] Ciertamente, en el libro y la prensa periódica se volcó buena parte de esa *crisis de la modernidad*, se manifestaron esas *redes de intelectuales* que trataban de regir la *esfera pública*, pero que realmente lo lograran es discutible. *Cruz y Raya*, por tanto, tuvo la vocación de ser el instrumento para participar de tales debates, en unos años en que otras revistas similares surgieron, como *Cenit*, *Octubre*, *Leviatán*… y a eso dedicaron sus esfuerzos y su estrategia editorial.

## *Cruz y Raya* como revista

Dentro de estas coordenadas editoriales y lectoras del Madrid de 1933, ¿qué tipo de revista fue *Cruz y Raya*? Sus características la colocan, indudablemente, en la lógica de una revista intelectual, de élites académicas.[702] Lo primero que destaca es que se trataba de una revista de cuidadosa maquetación e impresión, una revista pensada para un lector que valorase tales cuestiones, como el esmero en la claridad de la portada, la calidad de sus páginas y un tipo de fuente que hiciera posible el tranquilo estudio de sus páginas. Estamos lejos, por tanto, de una edición popular, y muy próximos a *La Revista de Occidente*. Esto se traducía, lógicamente, en su precio: 3 pesetas el número suelto, 30 la suscripción anual. Una cantidad prohibitiva para los sectores populares. Por lo mismo, no era una revista pródiga en ilustraciones o colores: su sobriedad hablaba también del público lector al que se dirigía. Un público, insistimos, lector, estudioso. Así podemos verlo en las siguientes imágenes:

[699] De forma sistemática así lo explica su discípulo y, a la sazón, colaborador de *Cruz y Raya*, Marías, en Julián MARÍAS: *Circunstancia y vocación*…
[700] Jesús A. MARTÍNEZ MARTÍN: "La circulación de…pp. 469-471
[701] Eduardo HERNÁNDEZ CANO: *Palabras sobre imágenes…*
[702] No desarrollaremos aquí un análisis semiótico sutil de las condiciones materiales de la revista, su estilo literario, el sentido de sus secciones, etc. A este respecto, el trabajo de Alonso García es suficientemente prolífico y completo como para añadir línea alguna a lo que él ha hecho. Véase: José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas…*

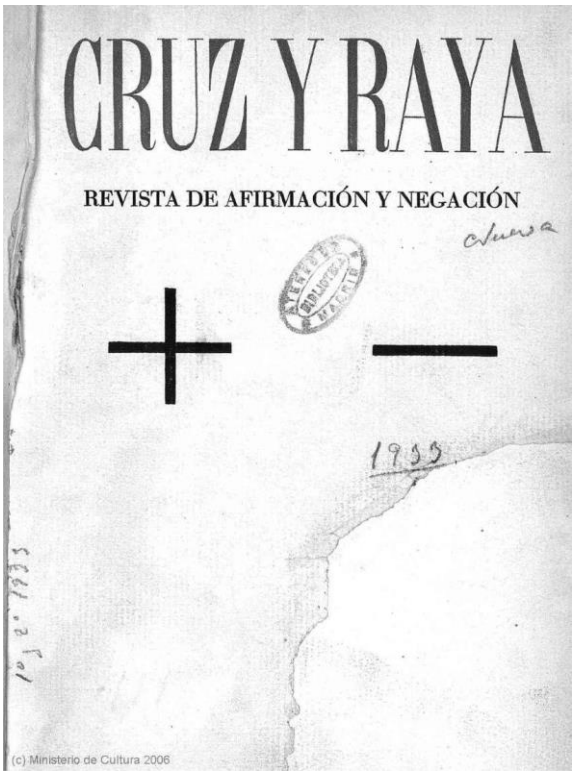



**Fig. 1, portada del primer número de la revista, abril de 1933.**

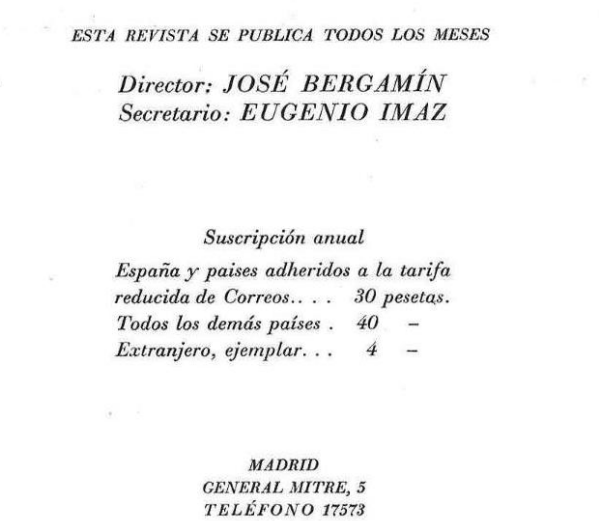
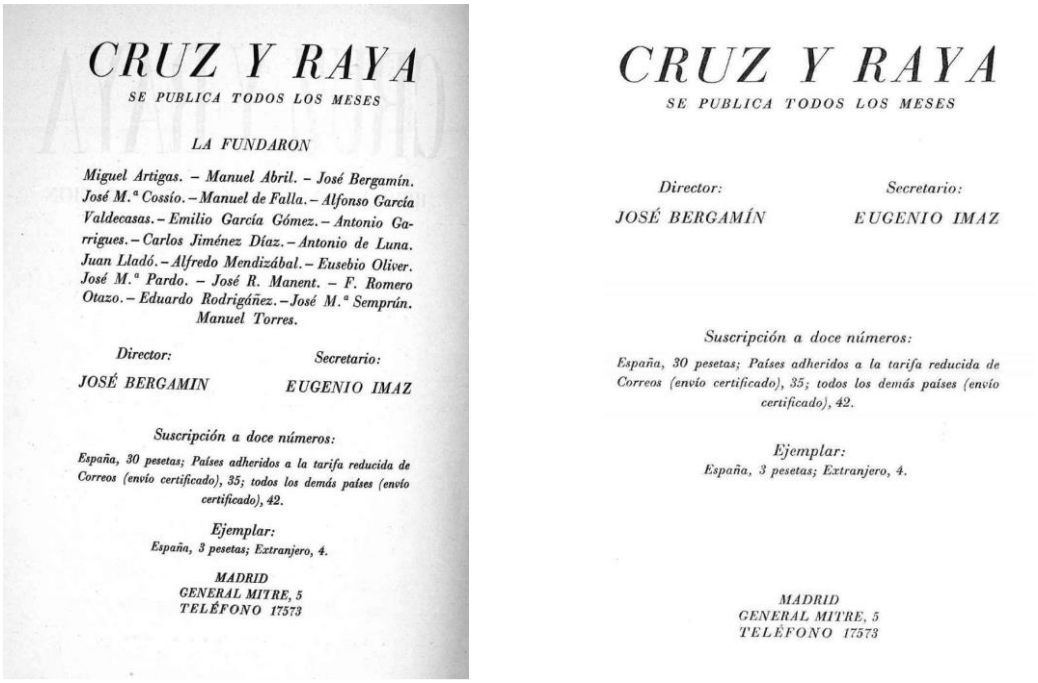



**Fig. 2, dirección y suscripción de la revista. No era una revista asequible**

Hasta diciembre de 1934, la revista presentaba siempre la lista de fundadores, fuera en dos columnas o, como vemos aquí, en párrafo único. Esto cambió desde enero de 1935, donde ciertas desavenencias con Bergamín y la situación política española disgrega al grupo, aunque no a todos, y desde entonces aparecían tan solo los nombres del director y el secretario:



CRUZ Y RAYA

SE PUBLICA TODOS LOS MESES

LA FUNDARON

Miguel Artigas. – Manuel Abril. – José Bergamín. José M.ª Cossío. – Manuel de Falla. – Alfonso García Valdecasas. – Emilio García Gómez. – Antonio Garrigues. – Carlos Jiménez Díaz. – Antonio de Luna. Juan Lladó. – Alfredo Mendizábal. – Eusebio Oliver. José M.ª Pardo. – José R. Manent. – F. Romero Otazo. – Eduardo Rodrigáñez. – José M.ª Semprún. Manuel Torres.

Director: JOSÉ BERGAMIN

Secretario: EUGENIO IMAZ

Suscripción a doce números:

España, 30 pesetas; Países adheridos a la tarifa reducida de Correos (envío certificado), 35; todos los demás países (envío certificado), 42.

Ejemplar:

España, 3 pesetas; Extranjero, 4.

MADRID
GENERAL MITRE, 5
TELÉFONO 17573

CRUZ Y RAYA

SE PUBLICA TODOS LOS MESES

Director: JOSÉ BERGAMÍN

Secretario: EUGENIO IMAZ

Suscripción a doce números:

España, 30 pesetas; Países adheridos a la tarifa reducida de Correos (envío certificado), 35; todos los demás países (envío certificado), 42.

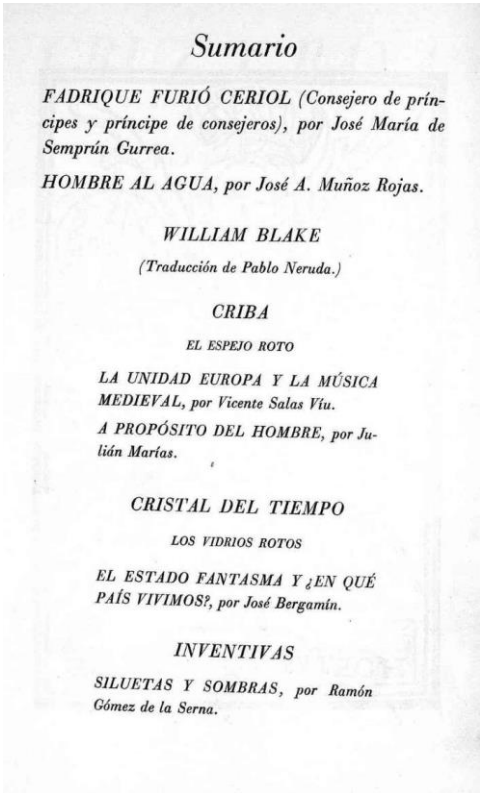
Ejemplar:

España, 3 pesetas; Extranjero, 4.

MADRID
GENERAL MITRE, 5
TELÉFONO 17573

**Fig. 3, lista de fundadores y suscripción. A la izquierda, lo aparecido hasta diciembre de 1934; a la derecha, lo que lo sustituyó desde enero de 1935**

Asimismo, un sencillo vistazo a cualquier número responde a esta cuestión de una forma mucho más automática: desde la primera página a la última, superadas las páginas dedicadas al índice, el listado de fundadores y otros elementos formales, la revista consistía en la concatenación de trabajos escritos, artículos de investigación o ensayos. Normalmente estaban distribuidos en dos o tres grandes bloques, siendo el primero para los artículos más complejos y largos, habitualmente ensayos generales, fueran de filosofía, literatura o historia; en un segundo momento, aparecían secciones como "Cristal del tiempo" o "Criba", dedicados a cuestiones políticas o sucesos más coyunturales, así como extractos de obras literarias o de algún santo o pensador católico de tiempos pretéritos. Pero, en cualquier caso, sin imágenes, ni apenas fotografías, y muy eventualmente algún dibujo a cargo de Benjamín Palencia. No contenía anuncios, ni cartas de lectores. La calidad y erudición de los textos hacían del todo improbable o imposible su acceso para la inmensa mayoría de ese público lector madrileño, y español, que había aparecido recientemente. En las siguientes imágenes podemos observar algunas muestras de esto:



## Sumario


*FADRIQUE FURIÓ CERIOL (Consejero de príncipes y príncipe de consejeros), por José María de Semprún Gurrea.*

*HOMBRE AL AGUA, por José A. Muñoz Rojas.*

*WILLIAM BLAKE*

*(Traducción de Pablo Neruda.)*

*CRIBA*

*EL ESPEJO ROTO*

*LA UNIDAD EUROPA Y LA MÚSICA MEDIEVAL, por Vicente Salas Viu.*

*A PROPÓSITO DEL HOMBRE, por Julián Marías.*

*CRISTAL DEL TIEMPO*

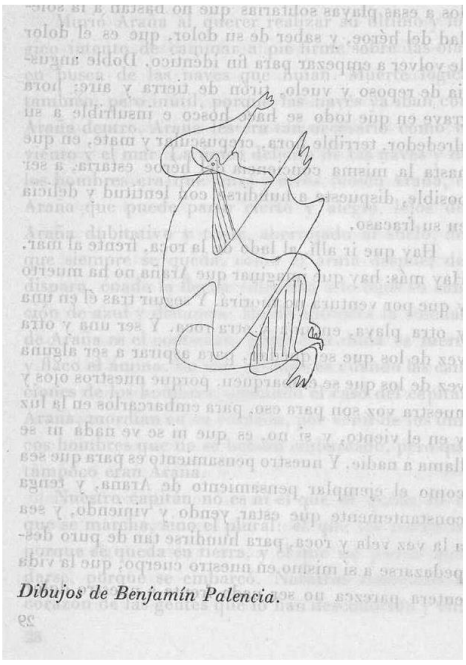
*LOS VIDRIOS ROTOS*

*EL ESTADO FANTASMA Y ¿EN QUÉ PAÍS VIVIMOS?, por José Bergamín.*

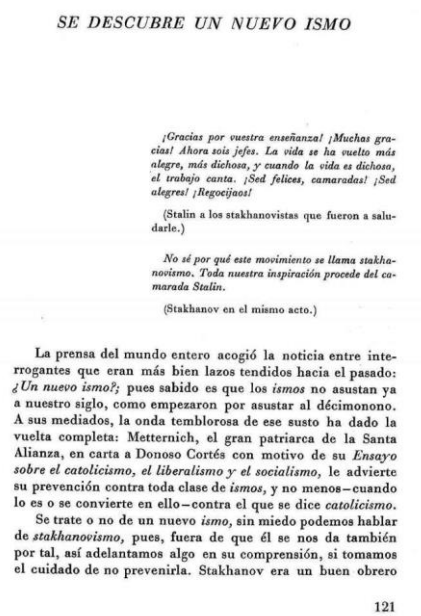
*INVENTIVAS*

*SILUETAS Y SOMBRAS, por Ramón Gómez de la Serna.*


**Fig. 4, sumario de noviembre de 1934. Se puede observar la existencia de un primer bloque de largos ensayos y, como parteaguas, las secciones "Criba" y "Cristal del tiempo", para asuntos de mayor actualidad y más breves. En este número, terminaba con la reproducción de una obra literaria corta, firmada por Gómez de la Serna.**



*Dibujos de Benjamín Palencia.*



*SE DESCUBRE UN NUEVO ISMO*

*¡Gracias por vuestra enseñanza! ¡Muchas gracias! Ahora sois jefes. La vida se ha vuelto más alegre, más dichosa, y cuando la vida es dichosa, el trabajo canta. ¡Sed felices, camaradas! ¡Sed alegres! ¡Regocijaos!*

(Stalin a los stakhanovistas que fueron a saludarle.)

*No sé por qué este movimiento se llama stakhanovismo. Toda nuestra inspiración procede del camarada Stalin.*

(Stakhanov en el mismo acto.)

La prensa del mundo entero acogió la noticia entre interrogantes que eran más bien lazos tendidos hacia el pasado: *¿Un nuevo ismo?;* pues sabido es que los *ismos* no asustan ya a nuestro siglo, como empezaron por asustar al décimonono. A sus mediados, la onda temblorosa de ese susto ha dado la vuelta completa: Metternich, el gran patriarca de la Santa Alianza, en carta a Donoso Cortés con motivo de su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo,* le advierte su prevención contra toda clase de *ismos,* y no menos—cuando lo es o se convierte en ello—contra el que se dice *catolicismo.*

Se trate o no de un nuevo *ismo,* sin miedo podemos hablar de *stakhanovismo,* pues, fuera de que él se nos da también por tal, así adelantamos algo en su comprensión, si tomamos el cuidado de no prevenirla. Stakhanov era un buen obrero

121

**Fig. 5, a la izquierda, detalle de una ilustración de Palencia, del número de abril de 1934; a la derecha, muestra del tipo de fuente de su paginado, de enero de 1936. Realmente, la revista rara vez ofrecía ilustraciones, y el texto imperaba de forma casi total**

Lógicamente, esto también tenía su correlato en la tirada de la revista. Como hemos dicho previamente, si el umbral de los 3.000 ejemplares era un mínimo para intentar cualquier forma de supervivencia o rentabilidad económica, *Cruz y Raya* estaba lejos de ese número: tiraba unos 2.000 números al mes. Es decir, si unimos la calidad de su edición junto con su estrechísimo público lector, el resultado es claro: era una revista irrelevante en términos editoriales para el gran público. Se trataría, por ende, de una revista de élites, dirigido y pensado para *intelectuales*, para los *pares* de ese grupo fundacional. Es decir, trataba de participar de un debate en *su* esfera pública, en aquella que tenían como más importante. Sería una estrategia sociológica muy próxima a aquella que empleaban los jesuitas, sobre la importancia de acudir a las cumbres para influir en el resto de la sociedad como por derramamiento. Por tanto, se pone otra vez en funcionamiento su experiencia de las redes de intelectuales y la esfera pública en su proyecto editorial: querían ser *rectores* de la *masa* apelando a las élites. Confirmación clara de esto es aquella conversación que hemos reproducido páginas atrás, entre el grupo de Mendizábal y Senén:

> "Pasaron bastantes meses y el proyecto seguía en pie. La dificultad para financiarlo, también. Hasta que un día encontramos al mecenas ideal: don Valentín Ruiz Senén, acaudalado hombre de negocios, que deseaba invertir algunos fondos en una empresa no remuneradora. No trataba de ganar dinero, pues tenía más de lo que necesitaba. Trataba de gastarlo al servicio de un ideal desinteresado. Uno de nuestros amigos le habló de nuestros planes y quedó entusiasmado. (…) <<ustedes tienen la idea, pero no los fondos para llevarla a la práctica; yo acepto por entero su idea y dispongo de los recursos para su ejecución. No intervendré para nada en la marcha de la revista y sólo pongo una condición: puesto que la publicación va a ser mensual, me enviarán cada mes el número correspondiente>>"[703]

En otras palabras, la sostenibilidad económica de la revista no era siquiera un factor a considerar, por lo menos no acuciante.[704] Esto los liberaría de buscar el gran público, las tiradas masivas que los permitiera ser rentables. Era un "ideal", una revista cultural pensada para participar de aquella situación española y europea, ajena a las modernas ediciones de corte empresarial o mercantil. Católicos intelectuales que se mueven en la esfera pública espoleados por la crisis de su tiempo, sentida y vivida como propia. Y se movieron en sus claves, con sus redes, con sus lenguajes intelectuales. Otro elemento que reafirma este análisis es que, aunque hubiera una redacción, en la calle Mitre número 5, la revista se pensaba en una tertulia. Cada número se hablaba, por lo menos durante los primeros meses, en la casa de José María Semprún, como vimos en el capítulo anterior.[705] Tras una copiosa cena, durante el café, se diseñaba la estructura del próximo mes. Y, precisamente, como tantas otras publicaciones, la propia redacción de Mitre tenía su tertulia aneja, donde se veían algunos fundadores con otros colaboradores, presentes o aspirantes, como recordaba Marías, que entró precisamente a escribir en *Cruz*

[703] Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto: memorias…*
[704] Alonso García estima que el Banco Urquijo y Ruiz Senén pusieron unas 50.000 pesetas para arrancar el proyecto. Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas*… p. 330
[705] Carmen CASTRO: *Xavier Zubiri: breve*… pp. 189-190

*y Raya* precisamente a través de Zubiri y la tertulia de la revista, donde conoció a Ímaz y logró la oportunidad de comenzar a colaborar en ella.[706]

***

La revista logró perdurar algo más de tres años, de abril de 1933 a julio de 1936. 39 números mensuales. El análisis que hemos esbozado aquí, en suma, nos ilumina con nueva intensidad la revista *Cruz y Raya*. No interpretar históricamente la revista desde la lógica social, cultural y editorial de los intelectuales madrileños de entreguerras es, sencillamente, no entender nada. Explicar la revista desde la arbitrariedad personal de José Bergamín, obviando toda la historia real de su fundación, la naturaleza de sus fundadores, el momento histórico que fue 1933, es insostenible. Es más, resultaría casi una cruel paradoja si pensamos que aquel director era el mismo que, en las páginas de la revista, insistirá en las bondades de lo popular frente a las élites, e incluso escribirá un alegato en favor del analfabetismo, cuando su revista tenía unas condiciones absolutamente elitistas.[707] No es tanto la condición hipócrita de Bergamín como el lenguaje propio de los intelectuales europeos, a caballo entre el partido y la rotativa; es la misma lógica que separa los horizontes de reforma del catolicismo nacional por parte del grupo fundacional, y sus escasos 2.000 lectores de su, probablemente, pobre impacto social. En definitiva, *Cruz y Raya* se encuadra infinitamente mejor desde una historia de católicos intelectuales en el Madrid de 1933 que desde cualquier historia biográfica o literaria, pues, como hemos visto, ni Bergamín ni la poesía del Siglo de Oro estaban en la mente del grupo inicial cuando se deciden a crear el proyecto.

Su condición de revista de intelectuales y para intelectuales no solo se manifestaba, como hemos visto, en el precio, o en la complejidad de sus textos; también en la propia manera de concebir en términos mercantiles y editoriales el proyecto. Así, la rentabilidad de la propia *Cruz y Raya* estaba asegurada por el generoso Ruiz Senén, lo cual eliminaba de golpe la búsqueda de publicidad u otros medios de financiación de la moderna prensa, como hemos visto. Además, toda forma de profesionalización del editor se evitaba desde la propia condición del intelectual: los fundadores no percibían dinero por la revista, sino que formaba parte de su lucha por el espacio público, siendo una suerte de vocación personal; para los colaboradores, en su inmensa mayoría, lo que percibían por sus escritos constituía un complemento a su labor cotidiana. En definitiva, *Cruz y Raya* estaba a caballo entre la edición moderna y la decimonónica, con una maquetación y un estilo modernos, pero con una funcionalidad social y una génesis de aquellas viejas élites que pugnaban por lo público a golpe de publicación. En este sentido, contraponer la moderna redacción de prensa, que hemos descrito páginas arriba, con la tertulia en casa de Semprún en torno a un café para preparar la revista, puede dar buena cuenta de esa misma transición, o conflicto, entre una moderna sociedad de masas y una sociabilidad intelectual que se resiste a claudicar.

[706] Así lo recogimos páginas atrás, cuando citábamos aquellos recuerdos de Marías, en Julián MARÍAS: *Una vida presente*…pp. 113-120
[707] *Cruz y Raya*, junio de 1933, pp. 60-94

Habiendo ya hablado en anteriores capítulos de la condición de los intelectuales en Madrid, y en este de la propia historia de la edición de *Cruz y Raya*, marco de comprensión fundamental del *contexto*, es finalmente hora de que abordemos el *texto*. Es tiempo de que, ahora sí, hagamos una exposición de las líneas maestras del contenido de aquella revista que quiso ser una alternativa al reaccionarismo militante de la mayoría del catolicismo.

## *Un primer número que sirviera de manifiesto*

El primer número de la revista merece, sin duda, nuestra especial atención. Si bien es cierto que no haremos un análisis pormenorizado de cada número, pues sería redundante y confundiría entre toneladas de papel al lector, para nuestro estudio de *Cruz y Raya* como germen de catolicismo liberal en medio del Madrid de entreguerras, la primera entrega de la revista se erige como una suerte de manifiesto, como una radiografía intelectual del grupo y sus pretensiones. Pero no se redujo, y esto es importante remarcarlo, al manifiesto oficial que en las primeras páginas de este número se reprodujo; sino que, para un conocedor de la situación del catolicismo español, el resto de artículos, a priori simplemente académicos, eran en realidad un cuidadoso posicionamiento del grupo. Si la edición de una revista nunca es ingenua o inocente, mucho menos podía serlo el primer número, que marcaría notablemente la acogida de *Cruz y Raya* ante el público lector.

Así pues, en este primer número tenemos, primeramente, el manifiesto del grupo editorial, donde se exponía con nitidez la necesidad de separar las cuestiones estrictamente religiosas de aquellas que son temporales y, por ende, discutibles legítimamente por parte de cualquier católico. Posteriormente, Xavier Zubiri realizó una glosa de la filosofía de Hegel, piedra angular del racionalismo moderno; seguidamente José Bergamín ofrecía una reflexión sobre la relación entre arte y pensamiento; Alejandro Revilla, ajeno al grupo fundacional, redactó un ensayo teológico para tumbar las tesis centrales del modernismo de Alfred Loisy, para a continuación Antonio Marichalar realizar un apunte biográfico sobre el teólogo inglés John Henry Newman. En la sección "Cristal del tiempo", que sería a futuro normalmente de corte político y de actualidad, tenemos a Alfonso García Valdecasas, que advirtió acerca de la guerra que se cernía sobre Europa y la necesidad de responder a la nueva amenaza; José María Semprún, por su parte, analizó las conferencias del entonces socialista Henri de Man, sobre la relación entre revolución social y moral; en otro orden de cosas, las últimas páginas destacan por ofrecer dos artículos con valoraciones distintas acerca del nuevo fenómeno católico, el personalismo de *Esprit*, a cargo de Antonio Garrigues y, nuevamente, Semprún. En otras palabras, y para ser claros, se trataba de un número en el que se hablaba de la relación entre el catolicismo y la cultura moderna, aceptando parcialmente elementos filosóficos, artísticos y políticos modernos, pero renegando con contundencia, al tiempo, del marxismo y el modernismo teológico, para concluir declarando un embrionario interés por *Esprit* y la renovación católica gala. Con calculada prudencia, en definitiva, sojuzgaban públicamente el fantasma del comunismo y la herejía modernista desde el primer momento, sabedores de que sus opositores católicos más conservadores buscarían atacarlos en esta dirección. Pasemos, por tanto, al análisis de cada uno de estos trabajos tan sugerentes y decisivos para la revista.

La revista arrancaba en sus primeras páginas, como hemos advertido, con un manifiesto inicial, corporativo. Desconocemos quién lo escribió, aunque podemos suponer que estuvo pactado entre todos, y sea detectable el estilo de Bergamín en algunas líneas o referencias. Así, este escrito declaraba en un primer momento su firme decisión de superar la confesionalidad católica en el campo de la cultura, algo que el

tradicionalismo católico asumía como ejercicio tibieza o sometimiento al dogma moderno:

> "No es el propósito de esta revista, al asumir todas aquellas manifestaciones del pensamiento determinadas por la pura actividad del espíritu, el de dirigirse en el solo sentido, exclusivo y excluyente, de una actividad religiosa positiva, y negativa, sino con independencia de ella, pues esta actividad espiritual que es, para nosotros, la del catolicismo, está, como diría Unamuno, por encima y por debajo de todas esas manifestaciones del pensamiento."

Y así, insistía

> "Esto significa que rechazamos una aparente actitud mal llamada confesional de catolicismo en forma de exteriorización, por esta revista, de un grupo de escritores católicos (…). Ninguna forma actual del pensamiento tiene que marcarse por adelantado con etiqueta confesional alguna para expresarnos a nosotros su significado espiritual más puro. Al contrario. (…) Esta revista de colaboración abierta, libre, independiente, se propone actuar todos los valores del espíritu, sin mediatización que los desvirtúe. Precisamente, la razón más pura de esta revista, *la que nos inspira y nos impulsa*, quizás consista en esto: en nuestra viva voluntad de católicos para esclarecer bien las cosas; para darles, a cada una, el lugar que le corresponda, en la vida como en el pensamiento. Por eso empezamos por decir, como por hacer, cruz y raya: porque es signo y designio espiritual de nuestro juicio la afirmación como la negación más crítica."

Para terminar con reflexiones dualistas donde identificamos la pluma de Bergamín muy claramente:

> "Un sí, un no, una línea recta, un fin, decía Nietzsche, como fórmula de su dicha (…) Por eso nos afirmamos por la cruz, negándonos con ella (…). Nos afirmamos y negamos por el signo espiritual de la cruz que nos señala con su sombra; por esos dos trazos, tan breves, que significan, y persignifican, nuestro empeño."[708]

Quizás este manifiesto marcó una constante en la revista, que podremos rastrear a lo largo de sus números, y suponía un tono y un contenido propio del catolicismo liberal, es decir, próximo a la renovación católica que se está produciendo en Italia o Francia: democracia cristiana, apertura a la secularización del estado sin por ello abdicar de la doctrina. Por supuesto, escrito a la manera de su director. Estas líneas contienen citas a Unamuno y Nietzsche, las dos referencias centrales de Bergamín, y su habitual necesidad de jugar con la paradoja y los dualismos, sorteando a veces posiciones insostenibles

[708] *Cruz y Raya*, abril 1933, pp. 7-10. La cursiva es nuestra

doctrinalmente en un último giro inesperado al final del texto. Pero tendremos sobradas oportunidades de comprobar esto a lo largo de las siguientes páginas.

De manera que tenemos, en abril de 1933, en medio del ya languideciente primer bienio republicano, la aparición de un grupo de intelectuales católicos que abogaban por una aproximación diferente a los problemas y soluciones que desde el catolicismo oficial se ofrecían. Si bien no hay alusiones directas en el texto, huelga decir que es muy razonable pensar que tuvieran como referencia a discutir la organización de un partido católico (como vimos, la CEDA no representó en puridad un partido confesional, pero sí pretendía *representar a los católicos en política*), frente a lo que pudieran considerar desde *El Debate* o, por supuesto, las bases de la Acción Católica. Es cierto que esta última proponía, siguiendo las enseñanzas de Pío XI, la separación de planos y, por ende, no hacer de una opción temporal la *solución confesionalmente católica*, pero seguía presentando una estructura eclesial donde el laico había de obedecer a la jerarquía en *asuntos pastorales*. *Cruz y Raya* proponía, así, una vía que asumía la libertad religiosa y la superación de todo confesionalismo en materia cultural y política; como hemos afirmado en otras ocasiones, es la vía que ya estaban ensayando en Europa los gérmenes de democracia-cristiana y que será validada con la *Dignitatis Humanae* de 1965.

Más allá de su escaso éxito social, y de la mayoritaria respuesta conservadora católica en aquel 1933, lo relevante para nosotros es ver cómo la fuerza de la secularización traída por la Segunda República despertó también otras soluciones entre los católicos diferentes a la reacción.[709] Es decir, estos católicos intelectuales respondieron ante la *crisis de la modernidad* compartida con su propio lenguaje: una revista cultural donde clamaban por la renovación del catolicismo español en una clave diferente, en busca de garantizar la convivencia entre fe católica y mundo moderno para evitar el conflicto.

Por lo demás, decíamos previamente que el primer número presentaba una selección de trabajos y artículos cuidadosamente elegidos para mantener el espíritu de manifiesto, de declaración neta y táctica de intenciones: cada autor tenía libertad para defender el postulado que quisiera (esto se ve a las claras en la discrepancia habida acerca del personalismo francés entre el escrito de Garrigues y Semprún), pero compartían una actitud y una raíz común, que era su condición de católicos fieles al magisterio eclesial que podían dialogar de otra manera con aquel mundo moderno. Para mostrar esto, para protegerse de las sospechas que se despertarían en torno a su revista y sus propuestas, quisieron marcar firmemente su distancia con respecto a los dos excesos que, en las décadas anteriores, habían disuelto la fe de muchos católicos en su esfuerzo por abrirse a la modernidad, como eran el modernismo teológico y el marxismo. No deja de resultar irónico que años después algunos historiadores les acusen de tales excesos.[710]

[709] Este es el origen de la democracia-cristiana en otros países europeos antes de 1939, según Tusell y Alzaga, véase: Javier TUSELL: *Historia de la…*; Óscar ALZAGA: *La primera Democracia…*
[710] Como ya dijimos, así lo haría Redondo, Gonzalo REDONDO: *Historia de la…*pp. 376-390

De esta manera, el primer artículo fue el de Xavier Zubiri, catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad Central desde 1926, que compartió un texto que compuso como conferencia inaugural del Instituto de Filosofía Sanz del Río, que tuvo lugar el 10 de diciembre de 1931, titulado "Hegel y el problema metafísico". Esta elección del texto es profundamente sintomática: recordemos que Zubiri era sacerdote, doctor en teología y en filosofía, discípulo de Ortega y Gasset, pivote central de la sociabilidad universitaria madrileña y creador de una metafísica moderna española. Este texto versaba sobre Hegel como epítome de la metafísica racionalista, plenitud de la ruptura cartesiana con el realismo clásico y el tomismo. Frente a un escolasticismo tradicional, que mostraba su rechazo a toda superación de Santo Tomás de Aquino, en este primer número un sacerdote conocido en los círculos académicos muestra su plena aceptación intelectual del fenómeno cartesiano y su posterior evolución culminada en Hegel. Es importante no olvidar, como tuvimos ocasión de ver en el anterior capítulo, que Zubiri venía de largas estancias en Alemania trabajando con Husserl y Heiddeger, por lo que conocía de primera mano la problemática metafísica alemana.

Así, Zubiri arrancaba explicando a sus lectores que vivían en un tiempo de excepción, decisivo:

> "La Filosofía no es una ocupación más, ni tan siquiera la más excelsa del hombre, sino que es un modo fundamental de su existencia. Por eso, no nace de un arbitrario juego de pensamientos, sino de la azarosa, problemática situación en la que el tiempo, *su* tiempo, le tiene colocado.
>
> Nuestra situación, sentida hoy como problema, es la situación en que ha vivido y se ha desenvuelto Europa durante unas cuantas centurias. Mientras Europa ha ido haciéndose, ha podido el hombre sentirse cómodamente alojado en ella; al llegar a su madurez, siente, empero, como diría Hegel, *refutada en ésta su propia existencia* (…). En los días movidos en que vivimos, se experimenta un placer especial al intentar repetir serenamente el problema hegeliano, en algunas de sus esenciales dimensiones."[711]

Volver a Hegel era, según Zubiri, plantearse la modernidad y Europa toda, pues al ser él la madurez de la filosofía moderna es el motor del Estado y el Derecho moderno. El combate filosófico, siempre perenne, se daba entre dos paradigmas que definía desde imágenes típicamente orteguianas: por un lado, la filosofía tradicional realista, griega, que concibe el universo, la naturaleza y al hombre como cosa entre cosas, sostenidas por un principio absoluto, que sería el Dios aristotélico. Por otro lado, la filosofía moderna, nacida con Descartes, supuso el descubrimiento del yo, del sujeto, del espíritu que puede segregarse del mundo en introspección, y definirlo y moldearlo desde la razón entendida como universal y de condición divina. Es el idealismo, que alcanzó plena madurez con Hegel con la idea de sistema como manifestación preclara del absoluto filosófico.

Lo relevante es que, tras desarrollar las líneas maestras de la filosofía hegeliana, Zubiri proponía un cambio de paradigma para superar el bloqueo del idealismo en el que llevaba décadas varada la metafísica moderna. En suma, Zubiri estaba proponiendo una

[711] *Cruz y Raya*, abril 1933, pp. 13-14

renovación de la filosofía occidental que no suponía volver al Aquinate o la tradición, sino hacer nueva metafísica que sintetizase realismo (el hombre como cosa entre cosas) e idealismo (el hombre como pura conciencia): y esa era la filosofía orteguiana, de quien se declaraba abiertamente discípulo:

> "En un maravilloso ensayo, decía mi maestro Ortega que la Filosofía había vivido de dos metáforas (…). De esta suerte, tal vez haya llegado la hora en que una tercera metáfora imponga, no sabemos por cuánto tiempo, su feliz tiranía."[712]

Tras este alegato filosófico y otro poético del director de la revista acerca de las virtudes del cubismo y los límites del vitalismo para definir la verdad,[713] el siguiente trabajo relevante para nuestra investigación es el de Alejandro Revilla, agustino, titulado "Cristianismo y los misterios del mundo greco-romano" que, en realidad, consistió en revisar críticamente el Jesús historicista creado por Alfred Loisy y el modernismo.

Tras exponer la relación entre mitos y ritos en el mundo pagano tradicional y la tesis central de Loisy y otros modernistas, a saber, que el cristianismo es una síntesis sincrética entre judaísmo, evangelio y paganismo romano, pasaba a cuestionar severamente semejante afirmación. Tengamos en cuenta que, desde la doctrina católica, asumir como cierta esta interpretación histórica supondría que el contenido de la fe cristiana quedase vacío, pues no sería sino una construcción humana que mantendría a Dios como un completo desconocido. De ahí la contundente condena a esta corriente teológica que el mismo Pío X hizo pública en su *Pascendi Dominici Gregis*, de 1907, al tildarla de epítome de todas las herejías; a partir de entonces, toda sospecha de modernismo teológico en el mundo católico suponía un automático rechazo, y por ende todo intento renovador estaba obligado a definirse con claridad al respecto. En este sentido, Revilla afirmaba:

> "La explicación que hace Loisy de los orígenes del Cristianismo descansa toda ella en un doble procedimiento crítico-exegético, tan radical como arbitrario e inaceptable. De un lado el exégeta francés reduce lo más posible el contenido del Evangelio de Jesús hasta limitarlo a un escatologismo vago que se pierde, por decirlo así, en las nubes; de otro, amplía el sentido de los mitos y los ritos de las religiones paganas, introduciendo en éstas (sic) ideas e instituciones que nunca llegaron a poseer (…). Mas la crítica evangélica de Loisy dista mucho de ser fundada."[714]

Tras esto procedió a argumentar teológicamente las fallas de los planteamientos de Alfred Loisy, como la eliminación de pasajes evangélicos clave y la impugnación completa del Evangelio de San Marcos como falso. Consideraba Revilla que este procedimiento poco riguroso lo necesitaba Loisy para poder separar radicalmente las enseñanzas de Jesucristo y las de San Pablo, para rellenar el hiato con paganismo oriental.

---

[712] *Íbid.* P. 36 y 38
[713] *Íbid*. pp. 41-66, titulado "El pensamiento hermético de las Artes".
[714] *Íbid*. Pp. 76-77

Esto mismo quedaba también refutado por los textos de Hechos de los Apóstoles, donde se muestra la relación por tradición entre San Pablo y los Doce Apóstoles. Asimismo, continuaba nuestro autor, otros testimonios de las primeras iglesias prueban la continuidad entre las enseñanzas de Jesucristo y la predicación de Pablo de Tarso, o la condición misma de fariseo ortodoxo de este, que hace impensable que pudiera contaminarse por el mismo paganismo al que despreciaba.

> "Las consideraciones precedentes destruyen por su base la hipótesis de Loisy acerca de los orígenes el Cristianismo. La transformación de un movimiento puramente mesiánico en un misterio de salvación universal realizada durante un cuarto de siglo, por obra de San Pablo, más o menos contaminado de paganismo, a más de ser inverosímil, es contraria a todo lo que sabemos de cierto sobre el origen del gran Apóstol, su educación y sus sentimientos más íntimos."[715]

Finalmente, también cuestionaba sus tesis "comparatistas" sobre los cultos orientales y el cristianismo primitivo, otro elemento central del modernismo, recordemos: el cristianismo sería, según esta interpretación, una versión más de los ritos y cultos mistéricos venidos de Oriente a partir del siglo II, y de ellos secuestra ideas como la Eucaristía o la vida más allá de la muerte, entre otros. En definitiva, esta tesis era el fruto la nueva historia comparativa de las religiones, y muchos católicos en entreguerras salieron al paso de semejantes interpretaciones, como el propio Chesterton.[716] Revilla, como hizo con el resto de afirmaciones de Loisy, se opuso inequívocamente a tales tesis, defendiendo la originalidad cristiana frente a otros cultos paganos y, por tanto, eliminaba así cualquier sospecha de proximidad con un liberalismo teológico que redujera a Jesucristo a una suerte de personaje histórico revolucionario pero alejado de Dios mismo.

> "Las conclusiones relativas al tema de la muerte y de la resurrección en las tradiciones míticas estudiadas, excluyen, por sí mismas ya, la hipótesis de Loisy y de los que interpretan en función de tales temas la mayor parte de los ritos mistéricos (…). La idea de un dios que padece, muere y resucita para comunicar a sus fieles la vida eterna, no existe en ninguno de los misterios paganos. Profundamente extraños, por su espíritu a las doctrinas cristianas, los mitos, que hemos analizado brevemente, no admiten parangón, ni siquiera en su letra, con la sencillez del *mensaje pascual* evangélico y paulino: Jesús de Nazaret, por nuestros pecados crucificado bajo Poncio Pilato, muerto y sepultado, *ha resucitado y hase aparecido a Simón Pedro*."[717]

[715] *Íbid.* P. 86
[716] G. K. CHESTERTON: *El hombre eterno*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 2011. Originalmente publicado en 1925 en Gran Bretaña
[717] *Cruz y Raya*, abril 1933, pp. 97-98

En la que sería habitual sección dedicada a santos o personajes relevantes de la historia católica, encontramos que el primero elegido fue John Henry Newman, titulado sencillamente "Newman". Nuevamente, a ningún historiador del catolicismo se le escapa la magnitud del teólogo escogido: nacido en 1801, fue un brillante teólogo anglicano, profesor de Oxford, que en 1845 se convirtió al catolicismo y, desde entonces, se convirtió en un infatigable rival del liberalismo moral y, al tiempo, de la primacía de la conciencia rectamente formada como criterio para el obrar del creyente. En otras palabras, postuló la libertad temporal del católico al desarrollar la doctrina sobre la conciencia como espacio íntimo en el que se deja oír la voz de Dios, siendo la misión del Magisterio y la Iglesia el coadyuvar a que el fiel pueda seguir su conciencia. Su obra más notable al respecto, posiblemente, es *Carta al Duque de Norfolk*.[718] Si bien ha sido canonizado en 2019 por el Papa Francisco, convendría no perder de vista que fue un personaje polémico y poco querido por el mundo católico más conservador durante muchas décadas.[719] De manera que arrancar *Cruz y Raya*, revista que defendía la libertad temporal del católico, utilizando a Newman como bandera, era totalmente elocuente.

Fue Antonio Marichalar el encargado del comentario y selección de fragmentos del teólogo británico. Como vimos, era el gran conocedor del mundo literario y cultural francés y anglosajón, y por ende tenía sentido que él se encargara de la glosa. En breves líneas comentó el impacto que tuvo Newman y su obra en Gran Bretaña, y pasó a una suculenta recopilación de algunos de sus textos más interesantes, del que podemos destacar, en aras a la brevedad, uno que no deja dudas acerca de la conciencia y la libertad:

> "La conciencia es vicario eterno de Cristo, profeta que nos revela la verdad, rey que nos impone sus dictados, sacerdote que nos bendice o anatemiza. Si el sacerdote eterno de la Iglesia desapareciera, el principio sacerdotal sobreviviría a esta ruina, encarnado en la conciencia.
>
> Que no se me atribuya la idea de querer reducir la revelación a sólo una nueva proclama de la ley natural. Se distingue de las lecciones de la Naturaleza y las supera, pero no es independiente de esta ley natural: se enlaza a ella, la completa, la confirma, la termina, la encarna y la interpreta. El Papa, que la revelación nos da, no tiene jurisdicción alguna sobre la Naturaleza."[720]

En aquellos tiempos, esta doctrina, que tanto recuerda al famoso brindis de su *Carta al Duque de Norfolk*, donde proponía brindar antes por la conciencia que por el Papa, podría interpretarse como desafección al sucesor de Pedro o, incluso, como peligroso ejercicio luterano. Sin embargo, nuevamente nos encontramos ante un

[718] J. H. NEWMAN: *Carta al Duque…*. Originalmente publicado en 1875, el escrito lo compuso Newman para responder a la vieja polémica resucitada por Gladstone con motivo de la proclamación de la Infabilidad Pontificia, que llevó al político liberal a denunciar a los católicos ingleses de tener lealtad al Papa de Roma y no a la Corona británica.
[719] El mayor especialista en la vida y obra de John Henry Newman es Ian Ker, que tiene publicada una sólida biografía. Véase Ian KER: *John Henry Newman. Una biografía*. Madrid, Palabra, 2010.
[720] Extraído de sus cartas, citado en *Cruz y Raya*, abril 1933, pp. 107-108

pensamiento inspirador del Concilio Vaticano II y la ya citada *Dignitatis Humanae*, por ser un principio que no prometía relativismo moral, detestado y combatido incansablemente por Newman, sino el justo lugar de la conciencia en relación con la Revelación y el Magisterio: así, el fiel debe formar su conciencia rectamente en el seno de la Iglesia para poder escuchar y responder a la voz de Dios que resuena dentro de sí. Es, en definitiva, un planteamiento que rompía con las tesis confesionalistas en lo temporal y con la subordinación del laico en materias no doctrinales. Nuevamente, el equipo fundador que diseñaba este primer número no dio puntada sin hilo, sabedores del significado histórico que tenía aquello que estaban publicando.

Habida cuenta de temas clave en lo filosófico y teológico, donde se había exorcizado la amenaza de cualquier gnosticismo modernista, pasamos a analizar el tradicional segundo bloque de todos los números: *Cristal del tiempo*, donde habitualmente se trataban asuntos de corte político o social. El segundo gran fantasma, el marxismo, o cualquier variante mesiánica similar, también fue enfrentado.

Esta sección, en su primer número, la abrió Alfonso García Valdecasas, con un breve artículo de cuatro páginas titulado "La Guerra y la paz". Es interesante recordar que este jurista estaba en tránsito, precisamente por la presión del clima político, superando su fase liberal reformista, que le llevó a colaborar con Fernando de los Ríos en Granada y a militar en la Agrupación al servicio de la República en 1931, para entrar como uno de los miembros fundadores de Falange Española, en octubre de 1933, y ser asiduo en la tertulia de Acción Española, por invitación de Eugenio Vegas Latapié.[721] Como joven catedrático de derecho civil, primero en Salamanca y desde 1931 en Granada, Valdecasas aportaba una reflexión sugerente acerca de las necesidades políticas de aquel tiempo de cambio; máxime porque, considerando su viraje hacia el autoritarismo español, aquí ya mostraba su enorme desafección hacia cualquier utopismo pacifista liberal, y predicaba la necesidad de aplicar una suerte de *Realpolitik*, propia de la derecha europea de aquellos años, liderada por Carl Schmitt. En otras palabras, Valdecasas proponía que solo aprestándose para la guerra puede un país evitar la catástrofe.

> "La inquietud internacional arrecia. Se habla mucho de paz y se teme mucho de guerra. No se trata ya del conflicto entre un par de repúblicas sudamericanas, ni de la colonización del Manchukuo, por grave que sea esta última como síntoma del ámbito de eficacia real de la Sociedad de Naciones. La guerra en ciernes es de nuevo europea y mundial. En ciernes aunque pueda tardar mucho. Y la paz es guerra sorda y – queriendo o no – preparativo de la guerra."[722]

[721] Juan VALLET DE GOYTISOLO: *Alfonso García Valdecasas…*
[722] *Cruz y Raya*, abril 1933, p. 113

Tras criticar a las Conferencias de Desarme de la Sociedad de Naciones como meros disfraces cínicos para mantener el statu quo por parte de las principales potencias, léase Gran Bretaña o Francia, Valdecasas defendió una idea paradójica: dado que desde la ruptura de la Cristiandad y el surgimiento de la razón de estado no hay un *todos común*, sino intereses privados, la única forma de sobrevivir era, por tanto, no caer en ingenuidades pacifistas y proteger lo propio con los medios que sean menester ante la inevitabilidad de la guerra en este mundo moderno. Todo ello salpicado de párrafos donde vemos cómo florecía su formación orteguiana en la clave retórica de la futura Falange:

> "¿Pero cabe imaginar hoy la posibilidad de una *empresa* que una las voluntades europeas como las unieron Las Cruzadas? Hoy no; acaso mañana aparezca un vislumbre de esperanza. En todo caso sin ese vislumbre no habrá salvación para Europa. Es la misma lección de España; frustrada su *tarea mundial* se divierte y deshace – triste malgaste de energías – en *nacionalismos locales*. Ni podrá compaginarlos en *unidad vital* si no recobra su voluntad de *empresa transnacional*. Tal vez aquel vislumbre de esperanza europea se nutra de la futura voluntad española."[723]

Como vemos, el eco de *España invertebrada* y la futura misión que para España predicará Falange Española, estaban presentes.[724] Terminaba el texto este catedrático revelando lo que a su entender era el pacifismo: un instrumento imperialista soviético, que postraba a naciones occidentales a su demagogia, como la misma Segunda República.

En este punto, podríamos cuestionarnos si este artículo no destruye el cuadro hasta aquí dibujado. En realidad, esto representa otra de las constantes de *Cruz y Raya* durante toda su trayectoria: la pluralidad real en los asuntos temporales. Es decir, tendremos, y podríamos decir que a medida que pasen los números cada vez de forma más acusada, una enorme diversidad de opiniones políticas y sociales. No sólo entre los editores, sino entre todos los colaboradores, pudiendo encontrar, como veremos, un artículo de corte conservador para, a renglón seguido, encontrar otro de sentido abiertamente izquierdista. Esta enorme disparidad se encontraba, precisamente, en la sección *Cristal del tiempo* o *Criba*. Lo cual no desdice la línea central de la revista, que fue precisamente que no hay una única voz católica en los asuntos temporales. Así, la distancia entre la admiración indisimulada hacia Schmitt de Valdecasas y el rechazo que le generaba a Alfredo Mendizábal fue parte de la naturaleza de la revista. Es más, si algo rompió al grupo fueron las discrepancias acerca de lo que no era negociable: el respeto al Magisterio católico y los asuntos religiosos, que el contorsionismo intelectual de Bergamín ponía tantas veces en duda.

[723] *Íbid*. P. 115. La cursiva es nuestra

[724] Puede verse José ORTEGA Y GASSET: *España invertebrada*. Barcelona, Espasa Libros, 2012. Originalmente publicado en 1921.

El siguiente texto lo escribió José María Semprún, titulado "Henri de Man: sus conferencias en Madrid", acerca de las conferencias pronunciadas en Madrid por de Man, la segunda de ellas en la Residencia de Estudiantes. Lo interesante de este artículo radica en que Semprún alabó el socialismo de Man por proponer una lucha obrera y una revolución de las estructuras económicas que no implicasen violencia, dialéctica de clase, ni materialismo anticristiano. En definitiva, era lucha social que, en opinión de Semprún, permitía ser conciliado con el sentido religioso y la moral católica. Socialismo sin marxismo. Pues este fue el centro de la obra de Man y lo que Semprún consideraba más destacable: frente a un sistema racionalista materialista, que obvia cualquier consideración moral frente a la dialéctica, Semprún reclamaba junto con de Man la necesidad de volver a la lucha obrera como lucha moral por un orden más justo. Un sentido moral que, no ocultaba Semprún, supone el reconocimiento implícito de una fe y un sentido religioso de la realidad:

> "Está perfectamente justificado que el socialismo no acabe de ser meramente arreligioso, como parecen haberlo pretendido algunos de los propugnadores, sobre todo en la escuela marxista; está perfectamente justificado que una doctrina impregnada hasta las entrañas de un deseo que se llame así o no se llame así, es un deseo de justicia y amor entre los hombres, no pueda desprenderse del todo de las motivaciones de valor religioso, y que, por tanto, cuando no acepte una forma de religión positiva, desemboque, por reacción ciega, en los furores de la persecución – o siquiera de la animadversión – religiosa, o por una mixtificación más o menos consciente, adopte modos de pensamiento y expresión, actitudes y ademanes, que tengan de la religión todo menos esta pequeña circunstancia: la referencia concreta con la divinidad."[725]

Nuevamente resulta esclarecedor recordar el punto en el que personalmente se hallaba José María Semprún en abril de 1933 para comprender en profundidad el sentido de su escrito. Al mes siguiente, en mayo, defendería en la Universidad Central su tesis doctoral acerca del derecho a la propiedad privada y sus límites, cuestión angular, huelga decirlo, en toda forma de organización económica. Además, sabemos que en esos años estaba en busca de reformular el sistema económico en clave cristiana, asegurando una justicia social que no encontraba en el capitalismo en crisis que por aquellos años sufría las consecuencias más duras del *Crack del 29*. Así, al año siguiente viajaría con su amigo Alfredo Mendizábal, también en busca de nuevas soluciones, a París, para conocer la propuesta del personalismo francés y convertirse, en opinión de muchos, en el "Mounier español".[726] Todo esto explica que no solo guarde duras palabras para materialismo marxista, sino para el mismo capitalismo:

[725] *Cruz y Raya*, abril 1933, p. 121
[726] Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto. Memorias*… pp. 132-133

> "El paro es la piedra de toque del capitalismo, el formidable tropezón donde está la evidencia de su descrédito. Capitalismo es tanto como efecto y promoción, como expresión también del maquinismo, de la actividad mecanizada, llevada al apuro máximo y a la tensión suprema, indefectible. El juego del capitalismo era precisamente poner en juego con febril actividad todo el instrumental de una producción creciente – creciente y ¡ay de nosotros! Ahora inabsorbible para una humanidad de mendicantes, que empieza a carecer de todo. Es así el paro el fracaso flagrante del capitalismo… pero también, digámoslo francamente, de la reforma social y la revolución, tal y como hasta ahora la vamos viendo realizarse."[727]

En sus últimas páginas reflexionaba sobre el exasperante nacionalismo alemán y la contraposición entre el Marx revolucionario del *Manifiesto Comunista* y el Marx científico de *El Capital*, reivindicando la recuperación del espíritu del primero frente al segundo, polémica viva por aquellos años dentro y fuera de la URSS.

En suma, en este artículo Semprún expresaba, otra vez, la angustia de otro intelectual de entreguerras ante la "amenaza de la catástrofe internacional y de las nacionales que se condensan en el aire atormentado y tormentoso", y la búsqueda casi desesperada por una vía aceptable para el sentido de justicia cristiano.

En un segundo plano, por su envergadura y contenido, encontramos dos artículos no obstante reseñables por lo que tienen de tónica general de la revista. Primeramente, un trabajo de Manuel Abril sobre el arte moderno (vanguardismo, abstracción), titulado "Arte moderno y arte sagrado", cuya tesis central consistió en negar el que, aunque el Papa Pío XI dijera que el arte abstracto no era compatible con el arte cristiano, esto implicase que un cristiano no pudiera gustar o hacer arte moderno. No debemos olvidar que Abril era un crítico de arte y literatura, acostumbrado a la vanguardia del Café Pombo y sus propias innovaciones en cuentos infantiles o teatro, y que por tanto estaba, en realidad, justificándose a sí mismo como católico y vanguardista.[728] De esta forma trató de salvar, de *separar*, una dimensión del arte cristiano como estilo representativo necesario para la devoción católica, del arte puramente laico o seglar; haciendo esto, proponía que cualquier cristiano podía gustar y hacer arte moderno, pues todo arte es una forma de buscar la belleza y a Dios, y por ende es lenguaje propio del católico: la Iglesia, por ello, no estaba prohibiendo o condenando tal estilo, sino su esterilidad para mostrar los misterios cristianos.[729]

El otro trabajo digno de breve apunte es el de José Luis López Ortiz, que realizaba una reseña acerca del libro *The Legacy of Islam*, del año 31, titulado "El legado del Islam". Esta obra colectiva sobre la aportación islámica a la cultura europea y en la que colaboró su maestro Miguel Asín Palacios, proponía la siempre indeseable tesis, para los sectores

[727] *Cruz y Raya*, abril 1933, p. 123
[728] Carmen BRAVO-VILLASANTE: *Escritores olvidados: Manuel*…
[729] *Cruz y Raya*, abril 1933, pp. 133-138

más conservadores, de que no se puede pensar Europa (y España) sin el Islam, cosa que López Ortiz no dejó de refrendar. Pero es que López Ortiz no era solo un historiador próximo al Centro de Estudios Históricos, sino que aunaba a eso su condición de fraile agustino.[730] Así, López Ortiz, que colaboró con la revista hasta seis veces más, representó, junto con el fundador Emilio García Gómez, un sector que ofrecía una interpretación liberal de la historia de España, y por ende en lucha con la historiografía esencialista o tradicionalista que describimos en el primer capítulo del presente trabajo. Nada más elocuente como el inicio de su reseña para dar pie a comprender el sentido del texto:

> "El Islam de Covadonga y Alarcos proyecta una extraña sombra; un buen viejo, aburguesado y volteriano, que agoniza ante un notario; aquel *Santiago y cierra España* de la epopeya se prolonga en una lagrimilla hipócrita, expectativa de una pingüe manda. La empresa secular de la Reconquista, arrebujada en folios de protocolo.
>
> Decepción de amor propio herido, de leyenda asesinada por la crítica, de un tópico – un queridísimo tópico – que se pasa de moda, al desempolvar hoy esta sóla ejecutoria de entre las que llenan nuestro archivo patrio, reproducido en el archivo europeo."[731]

El último apunte que haremos a este primer número, y que marcaba otra de las constantes de *Cruz y Raya* fue su interés indisimulado por el personalismo francés y *Esprit*. En las últimas páginas de este número de abril de 1933 dedicaron dos trabajos diferentes a este movimiento católico tan sugerente, que mostraban, al tiempo, cómo era una renovación cristiana que todavía balbuceaba y cómo todavía generaba tantos entusiasmos como recelos entre los editores de nuestra revista.

El primero de ellos lo firmaba Antonio Garrigues, que lo tituló "La Revolución Personalista".[732] Desde el inicio Garrigues advirtió que le parecía un movimiento cuyo valor doctrinal era "muy discutible", pero que era "anuncio de los tiempos que se avecinan", y que forzosamente en *Cruz y Raya* seguirían su evolución con sumo interés. Tras esto, explicaba con rigor cómo existía una división dentro del movimiento, entre aquellos que eran más próximos al marxismo y la revolución proletaria, y otros que tenían un perfil más espiritual y, por tanto, antimaterialista. Centrándose en este segundo grupo, mayoritario, dedicaba Garrigues varias páginas a exponer su combate contra el materialismo, tanto marxista como capitalista, por reducir al hombre a mecanismo, a individuo anónimo, a materia bruta de producción o trabajo, amputando así la dimensión

[730] Se trata del Jefe de Sección de Historia Musulmana de la revista adscrita al CEH. *Memoria correspondiente a los años 1926-1927 y 1927-1928*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, archivo dependiente del CSIC, p. 167; asimismo en la memoria de los años 1931-1932 encontramos publicaciones de López Ortiz para el CEH, p. 161; su nombramiento mencionado se produce en los años 1933-1934, y se puede ver en su correspondiente memoria, p. 241
[731] *Cruz y Raya*, abril 1933, pp. 145-146
[732] *Íbid*. pp. 126-132

espiritual y religiosa de la vida humana, que llevaba a afirmar a uno de sus autores que "el materialismo es el opio de la revolución".

Concluía Garrigues señalando la virtud y la debilidad de este movimiento: señalaba el objeto a liberar, la persona humana; pero en su pluralidad era débil para definir qué cosa fuera el hombre, sobre todo entre el sector no católico.

> "Para los personalistas, la liberación del hombre no reside fuera de la persona humana, sino *en* la persona humana. Toda nueva ordenación humana que no tenga como centro la persona, sino un elemento extraño a su ser completo, es una nueva forma de sujeción. El hombre perdido en la naturaleza vuelve a sí mismo; y al volver, se lleva por delante, revolucionariamente, todo lo que embaraza el camino. (…)
>
> La persona no es el individuo, ni la revolución personalista es una nueva afirmación de los derechos individuales; antes al contrario, es, principalmente, su negación; la negación del individualismo moderno. Pero qué sea la persona para los personalistas, todavía no está en claro, sobre todo para los grupos que no se reclaman de la tradición católica."[733]

De esta forma terminaba defendiendo que era el personalismo católico, aglutinado en torno a *Esprit*, el que bebía de la tradición escolástica, y por tanto tenía una definición de persona más clara; en cambio, toda otra lectura del personalismo era, en realidad, deudores del puro revolucionarismo francés, que se aprestaba antes a la lucha política que a la filosofía.

Frente a esta mirada recelosa, precavida, de Garrigues, tenemos una lectura mucho más positiva y entregada de José María Semprún, titulada "Espíritu", refiriéndose a la revista *Esprit*.[734] Esto se entiende rápidamente si recordamos el anterior artículo del mismo autor, que mostraba a las claras su obstinada búsqueda de una organización social que hiciera posible la justicia social con un sentido cristiano de la persona humana. De esta manera, comenzaba diciendo que *Esprit* era "fruto venturoso de aquella parte donde mejor se ofrece la maduración espiritual de Francia." Y advertía, acto seguido, de que no se trataba de un intelectualismo vacuo, de un espiritualismo especulativo, sino de hombres determinados a cambiar las condiciones concretas de la humanidad. Así, este esfuerzo, de raíz inequívocamente cristiana, decía Semprún, señalaba primariamente una de las grandes heridas de la cristiandad, precisamente como punto de partida para recuperar la antropología adecuada y hacer la revolución profunda que se necesitaba: la división entre cristianos. Por ello, de forma ejecutiva promovían el diálogo y colaboración entre católicos y protestantes, e incluso ateos y judíos, más allá de que la dirección inicial sea

[733] *Íbid.* pp. 131-132
[734] *Íbid*. pp. 150-153

católica. La pluralidad como virtud de un empeño que buscaba una renovación universal (católica) del hombre y su tiempo.

> "Porque el espíritu cristiano busca el mejoramiento de todos los hombres – su redención – y porque éstos no se hallen solos, sino que viven en comunidad social, el cristianismo, y quien en él se inspire, tienen que preocuparse también de cómo está (…) esa comunidad humana. ¿Qué pasa, en ella, con la dignidad de la persona? ¿Cómo se cumple, en ella, la justicia? ¿Qué hacen los poderosos con los necesitados? ¿Qué hacemos del amor? ¿Cómo empleamos o cómo prostituimos la palabra *hermano*?... y aquí está la más destacada y valiente actitud de la revista *Esprit*. (…) A esto, con una decisión y denuedo ejemplares, rotos los frenos de los compromisos vergonzantes y sacudida la cobardía de los falsos miramientos, se lanza la revista (…)."[735]

Por todo ello, concluía Semprún, era inexcusable que el lector de *Cruz y Raya* no prestase cuidadosa atención a lo que fuera produciendo esta revista francesa y este grupo personalista.

> "No se pierdan de vista las señales emitidas desde esa publicación, ni se desparramen estériles por el aire los gérmenes con que quiere fecundar el mundo, que de ellos, porque son espíritu, tiene, para su ventura, que vivir."[736]

Por tanto, como hemos podido ver, es un número perfectamente medido. Su manifiesto inicial, defensor de un catolicismo no militante, de una actividad intelectual no confesional, proponía una manera distinta de relacionarse con el mundo moderno. Una actitud alejada de posturas reactivas, sin por ello abandonar su condición de católicos. Esto quedaba expresado en hechos en sus números, que daban buena cuenta del estilo que, en adelante, defendería *Cruz y Raya*: apertura a los asuntos modernos, como fuera la metafísica de Hegel, el arte vanguardista o la reforma del capitalismo; negación de los dos grandes peligros que amenazaban a los católicos que abandonaban la línea más conservadora, como eran el materialismo marxista y el modernismo teológico; interés por la nueva antropología francesa, el personalismo de *Esprit*, bandera de renovación del catolicismo galo. En suma, un primer número que se pensó, todo él, a modo de manifiesto para el nuevo proyecto que acababa de nacer.

[735] *Íbid*. pp. 151-152
[736] *Íbid*. p. 153

# *EL TEXTO*

## *Cruz y Raya*: una revista por la convivencia

Hemos tenido ocasión de reconstruir el *contexto* del *texto*. Desde luego, ha sido una travesía compleja, con algunas incógnitas irresolubles, algunas fuentes perdidas, algunas preguntas solo respondidas desde la conjetura. Pero la inmensa mayoría de los datos que hemos logrado recuperar sobre las formas de vida de aquellos católicos intelectuales, de aquellos académicos y escritores que gravitaban sobre el Madrid de 1933, nos indican una misma dirección: en medio de la *crisis de la modernidad*, del cuestionamiento del rol y la sociabilidad intelectuales ante el surgimiento de la ciudad de consumo de masas, del enorme dilema que para los católicos tenía la secularización de la Segunda República, aparece un grupo singular de católicos intelectuales para hacerse oír, para reclamar la oportunidad de reconfigurar la relación del católico con la modernidad. Para ello, crearon una revista, una plataforma donde generar un discurso, unos lenguajes nuevos para un tiempo nuevo. Finalmente, ha llegado el momento de zambullirnos de lleno en sus páginas, y conocer qué era eso que querían decir y dijeron, con mayor o menor fortuna.

Para ello, analizaremos esta revista aconfesional, es decir, laica, ajena a la estructura jerárquica de la Iglesia, desde diversos ángulos, atendiendo a diversos temas. Primeramente, estudiaremos si existió una vinculación a *Esprit*, a ese personalismo francés del que hablaron en el primer número, bandera de la renovación católica de aquellos años, anticipo de la libertad religiosa del Concilio Vaticano II. En segundo lugar, nos peguntaremos si compartieron los problemas, los miedos y las amenazas del resto de intelectuales europeos ante los cambios políticos que estaban teniendo lugar, es decir, si verdaderamente *Cruz y Raya* era partícipe de esa red transnacional de intelectuales y lenguajes y, en caso afirmativo, qué cosas se dijeron y cómo se interpretaba la situación europea. En una línea similar reconstruiremos sus comentarios acerca de la situación española, nacional, sobre aquella Segunda República y los tres años que ambas, revista y República, compartieron. Qué propusieron, en quiénes se inspiraron para hacerlo, qué tono tuvo la revista para las cuestiones patrias. Además, dedicaremos varias páginas a España, nuevamente, pero esta vez a su historia, a la interpretación historiográfica de la que participaron y que, en última instancia, como expusimos en aquel capítulo sobre "los católicos", era tan decisiva para la concepción de la relación entre la fe católica y la modernidad, para optar por la pluralidad o por el tradicionalismo. Por último, veremos de qué manera abordaron las cuestiones más netamente culturales, intelectuales, aquellas referidas a filosofía, ciencia o teología; si sus referencias y planteamientos respondían a las viejas fórmulas escolásticas, confesionales, o si trascendieron estas para dialogar con autores y teorías netamente modernos.

En todo esto, el tono, el estilo y el contenido de lo dicho cobrará enorme significado siempre que no olvidemos el contexto, el punto del que se partía y lo que significaba decir lo que se decía. Podremos ver si en el diálogo la revista perdía la fe, abdicaba la ortodoxia, o bien lograba genuinamente mantener una condición católica sin

caer en el temido modernismo. Y ahora esto puede llevarse a cabo, porque el contexto ya ha alumbrado a un texto deseoso por, casi noventa años después, volver a hacerse oír.

## *La inspiración europea: Esprit*

¿Realmente no se perdieron las señales de *Esprit*, como reclamaba Semprún en abril del 33? ¿Fue *Esprit* un modelo, una referencia singular, primaria, para *Cruz y Raya* y su grupo? Esto es lo que ahora investigaremos, rescatando todos los rastros que tal revista, de una forma u otra, dejaron en la revista. Tendremos ocasión, así, de comprobar que son numerosas las referencias, e incluso las colaboraciones de los principales intelectuales franceses de *Esprit* en nuestra revista, muestra inequívoca de la identificación de la una con la otra, si bien siendo la gala quien marcaba el paso para los españoles. Esto era posible, recordemos, por la presencia de esas *redes transnacionales de intelectuales*. En este caso, conocemos que Semprún y Mendizábal visitaron la redacción de *Esprit* y se convirtieron en "embajadores" de la revista en Madrid, desde lo que se conoció como *Amigos de Esprit*, como dijimos.[737] Del resto no podemos afirmarlo, pero es obvio que estos canales permitían conocer qué se decía y pensaba en otros lugares, en otras ciudades europeas, y permitía esa comunidad de lenguaje renovador entre *Cruz y Raya* y *Esprit*, entre Madrid y París.

Así, desde los primeros números tenemos pruebas claras de que muchos colaboradores y editores leían la publicación francesa y otros satélites editoriales de Jacques Maritain o Emmanuel Mounier. Por ejemplo, en el tercer número de *Cruz y Raya* nos encontramos un trabajo de Alfredo Mendizábal, "Las fronteras de la alegría", que se inspiraba, como él mismo reconoce, en un artículo de *La Vie Intellectuelle* del 10 de abril, de Robert d'Harcourt, titulado *La trahison de la joie*, donde atacaba a las ideologías que arrancan la alegría del hombre.[738] En el número siguiente, Antonio Marichalar se hacía eco de unas palabras de Maritain para definir la relación del ser humano con el pecado y la gracia.[739] En agosto de ese mismo año, Rafael Sánchez Mazas parafraseó a Maritain en dos ocasiones para reafirmar la condena que sobre Maurras y su *Action Française* cayó desde Roma, según Mazas, por ser un mal filósofo positivista y un descreído líder de jóvenes católicos.[740] En octubre, aquel que se mostraba reticente con respecto a *Esprit* en abril, Antonio Garrigues, mostraba que no dejaba de leer a Maritain, pues lo citó a la hora de retratar a Descartes como origen de la cultura y pensamiento típicamente burgueses, en el contexto de una glosa a una obra de su hermano Joaquín Garrigues sobre la historia de las sociedades anónimas.[741]

En el suplemento del número 11, correspondiente al mes de febrero de 1934, nos encontramos con un trabajo de Emmanuel Mounier para *Cruz y Raya* donde explicaba la revolución personalista que los editores de *Esprit* buscaban llevar a término. La traducción estuvo a cargo de José María Semprún, que para entonces ya era corresponsal de la revista francesa en España.[742] En este texto Mounier proponía la superación de una

[737] Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto: memorias…* pp. 132-133
[738] *Cruz y Raya*, junio de 1933, pp. 134-139
[739] *Cruz y Raya*, julio de 1933, p. 29
[740] *Cruz y Raya*, agosto de 1933, p. 145, titulado "Siete escolios a la pastoral"
[741] *Cruz y Raya*, octubre de 1933, p. 164, titulado "Un episodio vivo del derecho"
[742] *Cruz y Raya*, febrero de 1934, Suplemento especial; el dato de su corresponsalía lo confirmamos en Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas…* p. 582

cultura burguesa, materialista, capitalista, que anestesia al cristianismo y envilece al hombre, mediante una verdadera revolución de corte moral, opuesta a la idolatría del dinero o a sus nuevas alternativas igualmente idolátricas, como el culto al Estado, a la raza o a la clase. No obstante, advertía, los cristianos de *Esprit* no pueden ligar su fe de forma confesional a ninguna de las soluciones provisionales que se ofrecían. Continuaba, así, señalando que la salvación de la sociedad pasaba necesariamente por la derrota de una cultura individualista, para poder tejer de nuevo un cuerpo social en sentido comunitario, que no colectivista, pues este aplicaba un mecanicismo sobre la masa que rompía el principio personalista propio del cristianismo. Es decir, se trataba de una lectura social que buscaba salvar la dignidad de la persona como ser llamado a la comunión con el prójimo. Terminaba Mounier recordando algunas medidas concretas que la revista había propuesto a lo largo de su existencia en materia laboral, sindical, económica, artística, política, etc. Huelga recordar la enorme identificación que estos principios personalistas tenían con la revista *Cruz y Raya*, y especialmente con personajes como Bergamín, Semprún o Mendizábal, entre otros.

Este progresivo descubrimiento de *Esprit* como referencia fundamental de nuestra revista se muestra con mayor claridad en el siguiente número, en marzo de 1934. En el mismo nos encontramos la glosa que hace José Bergamín, titulada "Un gran revuelo de cuervos mancha el azul celeste", al manifiesto que varios influyentes intelectuales franceses católicos, del entorno de *Esprit* y la *Vie Intellectuelle*, como Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Marcel Arland, Martin Chauffier, y otros, enviaron al gobierno austriaco con motivo de la construcción en el país germano de un régimen autoritario de corte católico. La fecha no dejaba de ser significativa, también para el caso español: por esos meses planeaba el debate sobre si la CEDA, partido de intención, que no de facto, confesional, aceptaría la República o conspiraba para socavarla y sepultarla. El espejo austriaco podía tener, tanto en Francia como, especialmente, en España, un efecto inquietante para aquellos católicos contrarios a fórmulas autocráticas auspiciadas por sus hermanos en la fe.

Así, Bergamín aprovechaba para traducir y mostrar la argumentación central del manifiesto francés y hacer hincapié en la correspondencia entre la situación denunciada en Austria y la española. Decían así los franceses:

> "No podemos olvidar que hay valores espirituales que están por encima de toda política. Queremos por eso manifestar el hondo dolor que por eso hemos sentido ante el sangriento conflicto que opuso en Austria a una parte del mundo obrero contra un Gobierno oficialmente católico. Por añadidura, un acontecimiento como este trae consigo el riesgo de cargar sobre el cristianismo responsabilidades que le son ajenas. Para nuestro modo de ver, es esta una desdicha histórica.
>
> Los hombres que han combatido con valentía por una causa que creen justa tienen derecho a que se les respete. Un gran número de socialistas austriacos están actualmente

sometidos a prisión preventiva. Hacemos votos porque los vencidos reciban de los vencedores un trato honroso y por una amnistía tan amplia como sea posible."[743]

Y apostillaba a continuación Bergamín:

"(…) Analogías o equivalencias entre esa *gran desdicha histórica* de Austria y las que hace más de un siglo vienen produciéndose en España, sin que por ahora, al parecer, se conciban razonadas esperanzas de mejoría. Puede que lo contrario. Y es, ante todo, aquel supuesto que se señala al poder llegar a decirse de un gobierno que es *oficialmente católico*, o sea, que se define fundamentalmente por engendrarse en una radical mixtificación; y es ésta la del grosero equívoco, preñado de consecuencias, sean las que sean, lamentables, que se expresa con error axiomático en el simple enunciado de su dicción o dictado: *un Gobierno oficialmente católico*. (…) Es que ni para una obra común pacificadora y beneficiosa, con un resultado de prosperidad y de justicia, tiene por qué ampararse el estado, mientras lo sea, en una religión que lo adjetive, enmascarándolo; ni esta religión – el cristianismo católico mucho menos que ninguna otra: por su veracidad, por su propia, auténtica sustantividad espiritualidad totalizadora, tan exclusiva como excluyente, en este orden; tan incompatible con los éxitos como con las derrotas *que le son ajenas*, enteramente ajenas, por definición, por principio, es decir, por la índole totalmente espiritual de sus finalidades eternas –. (…)

(…) El político, se ha dicho con acierto, puede ser un creyente, un filósofo; tener una religión, una filosofía; pero la política, y su política, será exclusivamente política y no filosofía ni religión."[744]

A renglón seguido se defendía con perspicacia de cualquier acusación de liberalismo individualista, de corte laicista. No es disolver la religión a conciencia moderna, sino superar el tradicionalismo "mixtificador":

"Y no se trata de recluir hipócritamente, con esto, a la religión en la vida privada, como dicen, en el famoso santuario de las conciencias, falso tópico de la superstición psicologista. La religión no tiene nada que ver con la psicología; ni, por consiguiente, muchísimo menos, con la sociología. Como tampoco con la política. (…) No es el catolicismo bandería, ni cepo de ningún partido; (…) La única sangre que puede derramar un creyente en cuanto lo es, es la suya propia por el martirio (…).

Este es nuestro modo de ver ante la reciente gran *desdicha histórica* de Austria, como lo fue, o lo será, lo está siendo siempre, ante las grandes y pequeñas desdichas históricas de España."

[743] *Cruz y Raya*, marzo de 1934, pp. 144-145
[744] *Íbid*., pp. 145-146

Como vemos, en pocas líneas tenemos dos elementos que venimos rastreando a lo largo de toda esta tesis: redes intelectuales transnacionales, en este caso entre Madrid y París, entre *Cruz y Raya* y *Esprit*, que operaban sobre el discurso intelectual, identificando e inspirando para analizar no solo la realidad europea sino, especialmente, nacional. Pues Bergamín estaba pensando, incuestionablemente, en la situación española que amenazaba tormenta, en forma de apropiación sociológica de los católicos españoles a golpe de gobiernos y partidos presuntamente católicos.

En su ya segundo año de vida, nos encontramos en el número de mayo de 1934 con dos trabajos que vuelven a hablarnos de *Esprit*. El primero, abriendo este número, es un ensayo de P. L. Landsberg sobre San Agustín y la gracia. Recordemos que Landsberg, no solo era discípulo de Hüsserl y Heidegger, sino que era un importante colaborador de *Esprit*, que aterrizó en Madrid como refugiado alemán junto con su esposa por recomendación de Maritain y Mounier, que le animaron a acudir al grupo de *Cruz y Raya* para encontrar amigos y empleo. Así, Mendizábal y Semprún, corresponsales de *Esprit*, le acogen en la capital madrileña, y entre Bergamín y Cossío los hispanizaron rápidamente.[745] Es interesante que su primer escrito para la revista madrileña fuera sobre San Agustín y la gracia: no dejaba de ser el punto nodal sobre el que se asentó la teología del agustino Martín Lutero, al afirmar la absoluta incapacidad de la libertad del hombre para hacer el bien, quedando enteramente a expensas de la gracia divina. El teólogo alemán, partiendo de la obra de Obispo de Hipona, dio un giro a su doctrina contra el pelagianismo para llegar a esa negación de la capacidad de bien del hombre herido por el pecado original. Que un filósofo alemán, que pasó por una infancia judía, juventud protestante y, finalmente, madurez católica, siempre en un tono de existencialismo cristiano singular, escribiera sobre San Agustín y la gracia no deja de ser significativo. Podríamos decir, en definitiva, que vuelve a poner de manifiesto la red recíproca que existió entre *Cruz y Raya* y *Esprit*, y el interés cierto de aquella por mantener un sentido plural, al abrir la revista a un pensador que, en el ámbito de la libertad y la gracia, se hallaba a medio camino entre el protestantismo y el catolicismo.

No obstante, frente a lo que se pudiera pensar, Landsberg no negaba la libertad del hombre, y mucho menos afirmó que San Agustín hiciera lo propio, como reclamara la tradición luterana.

> "Esta verdad aparece en San Agustín con una claridad perfecta, porque, contrastando con Lutero, jamás por este Padre de la Iglesia se puso en duda la existencia de la libertad humana. En todas las épocas de su vida se comprendió a sí mismo como un ser libre."[746]

[745] Esto lo cuenta Mendizábal, en Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto: memorias…* p. 133
[746] *Cruz y Raya*, mayo de 1934, p. 12, titulado "La libertad y la gracia en San Agustín".

De forma contundente se expresó después, sin dejar espacio a la ambigüedad: "un agustinismo fuera del catolicismo no ha existido nunca; ni siquiera en el propio San Agustín."[747] En suma, Landsberg defendía con claridad que en San Agustín no existió problema o contradicción alguno entre gracia y libertad, siendo como son los dos datos propios de la experiencia humana, y que solo se convirtió en horizonte problemático con la herejía pelagiana, a la que rebatió mostrando la coherencia entre la gracia y la libertad como bienes de Dios para superar el pecado, no sin negar que sea problemático conjugar ambos elementos para el pensamiento cristiano. El mismo Landsberg recordaba que no solo generó intensos debates con la Reforma, sino al siglo siguiente dentro de la Iglesia católica, obligando al Papa a censurar el debate para evitar más rivalidades internas.[748] Pero no es este el momento de dilucidar semejantes honduras teológicas, sino mostrar el perfil del debate que trajo a *Cruz y Raya* un antiguo colaborador de *Esprit* sobre una de las cuestiones que han dividido históricamente a los cristianos.

De mayor relieve para la revista y la situación de los católicos españoles durante la Segunda República fue el siguiente trabajo que traemos a colación, escrito por Bergamín en ese mismo número de mayo de 1934, donde comentaba nuevamente un manifiesto de ese grupo de católicos franceses en los que constantemente se miraban nuestros editores de *Cruz y Raya*. Así, Maritain, Mounier, Etienne Gilson, Gabriel Marcel, y otros, firmaban el mes anterior, abril, un escrito público titulado "Pour le bien Commun: les responsabilités du chrétien et le moment présent", y dirigido, no ahora al gobierno austriaco, sino a los ciudadanos franceses.

Gustó Bergamín de exponer las primeras líneas del manifiesto, pues se sentía notablemente identificado en lo que el director madrileño entendía como la paradoja cristiana, la contradictoria situación de estar en el mundo sin ser del mundo, parafraseando la cita evangélica.

> "El cristiano está en el mundo sin ser del mundo. Cuando le recuerda a los demás hombres que él no es de este mundo y que su verdadera vida es una vida eterna, se le reprocha este abandono que parece hacer de las cosas del mundo como huyendo de sus deberes temporales. En cambio, si lo que le recuerda a los demás es que también él está en el mundo y tiene una misión, una actuación que realizar en él, lo que se le reprocha, entonces, es que *pacte* con el mundo olvidándose de su vocación espiritual.
>
> Esperamos que, a propósito de esta declaración nuestra, *redactada por laicos* preocupados *de concebir cristianamente sus propias responsabilidades temporales*, este doble equívoco (*malentendu*) podría evitarse."[749]

[747] *Íbid.* p. 13
[748] *Íbid*. p. 31
[749] *Íbid*. p. 93, la cita y el comentario pertenecen al trabajo que llevaba el nombre de "Sí o no, como Cristo nos enseña"

En definitiva, era una definición preclara de la tensión entre confesionalismo y aconfesionalismo, entre clericalismo y laicismo. Tensión que los franceses proponían resolver devolviendo el justo lugar a lo espiritual en lo temporal, a no reducir lo material a materialismo, sino vivificarlo con los recursos del espíritu, para así evitar las respuestas típicamente temporales a los conflictos, como son las guerras civiles entre los pueblos. En este punto advirtió Bergamín de "la recta voluntad de quienes escriben: *Político, temporal y espiritual; humano y divino; complicidades y combinaciones; violencias de guerra civil*… nos advierte de aquellos peligros que aquí, en España, nosotros también bordeamos."[750]

En esa tensión, para Bergamín, el gran peligro era la temporalización de la fe, es decir, responder ante el mundo, según la lógica del mundo, y no ante Dios y su vida eterna, única patria del cristiano. Para el madrileño, siempre dualista, la dualidad presentaba, no obstante, una clara jerarquía: lo espiritual por encima de lo temporal. Pero aún peor, afirmó Bergamín, sería jugar a los dos juegos, jugar doble.

Para estos intelectuales franceses la dificultad de aquellos años radicaba en encontrar la unidad de la sociedad francesa para evitar la guerra, cosa que solo podría hacerse exorcizando las dos grandes amenazas de su tiempo: a un lado, el autoritarismo de derechas, a la manera galicana o jacobina; al otro, un colectivismo mecanicista que, so capa de redistribuir las riquezas para alcanzar la justicia social, acabaría por su naturaleza destruyendo los bienes que busca salvar. La guerra civil, así, parecía cada vez más inevitable en Francia. La única opción, entendían, era oponerse con una doble negación a ambos polos, resignificando la política desde el amor y la paz, identidad incuestionable del cristianismo. De esta forma, con unas palabras que fueron programáticas durante nuestra guerra civil para Alfredo Mendizábal y otros miembros de la revista, Bergamín transcribió:

> "*Creemos, no obstante, que verdaderamente no podemos aceptar el dilema que el presente estado de cosas parece querer obligarnos a que aceptemos.* En todo momento debe repetir el cristiano su NON POSSUMUS ante *las más brutales apariencias de necesidad*, cuando éstas tratan de querer inclinarle a lo que su conciencia le prohíbe (…).
>
> Creemos que deben responder por un NO a todos aquellos que, tratando de cortarle el paso al fascismo, quisieran arrastrarles allí donde se forja de la vida humana un ideal materialista, donde se enseña que la religión es el opio del pueblo. Pero creemos que hay que responder con el mismo NO a todos aquellos otros que, para cortarle el paso al comunismo, quisieran enrolarles con quienes comprometen las ideas y las virtudes del orden, de la autoridad, de la disciplina, confundiéndolas con prejuicios de intereses de clase o con una estrecha concepción del interés nacional y un desconocimiento inhumano de la dignidad del mundo trabajador. Con quienes *suelen demasiado frecuentemente considerar la religión como un medio o instrumento de poder y de gobierno temporal*."[751]

[750] *Íbid*. p. 94
[751] *Íbid*. pp. 98-99

Nuevamente, insistimos, lo relevante es que veían, explícitamente, la analogía con la situación española, y la interpretaban en la misma clave que *Esprit*. Es decir, si la situación de España era la misma, la respuesta de los católicos había de ser, también, idéntica a la propuesta de este catolicismo francés:

> "Por eso subrayamos, también, la conformidad nuestra con estas otras palabras del manifiesto (…). Toda esta especie de profecía nos llega a nosotros en tan clara correspondencia que apenas si exige otro comentario que su lectura. Por eso la recogemos tan detalladamente. Y poco nos queda que añadir."[752]

Pero José Bergamín siempre añadía. Y añadió para volver a denunciar la enorme cantidad de católicos (les llamó ciclistas en referencia a un texto de Barrés) que se empeñaban en mezclar lo temporal y lo espiritual, en reducir lo católico a confesionalismo temporal, a metas de poder terrenal. Y aprovechaba para recordar que la tesis de la persecución tampoco justificaba su bondad o buen hacer cristiano:

> "No son mártires de la fe de Cristo porque mueran *en medio de la calle* por cualquier tropezón de su bicicleta: ni aunque se tropiecen con la puñalada o con el tiro. La acción cristiana, católica, no existe, no puede existir, por definición, fuera del exiguo, y enorme, recinto de la caridad. Y por ello, sin duda, estos manifestantes católicos de Francia tienen el valor de aceptar hasta el fin la consecuencia de su pensamiento: (…) nada de bicicletas."[753]

Este fue, probablemente, uno de los artículos más contundentes, más programáticos, de la revista *Cruz y Raya*, donde se mostraba la influencia e inspiración de *Esprit*, en su comprensión de un catolicismo que construía la paz, que había superado la búsqueda del ideal medieval de sociedad confesionalmente cristiana y, por tanto, no servía a intereses temporales que eran ajenos a la fe católica.

Al mes siguiente, en junio de 1934, José Antonio Maravall dedicó un artículo a hablar sobre la crisis de la antropología que acontecía por aquel entonces, y las soluciones distintas venidas, nuevamente, del catolicismo francés. Así, Maravall comenzaba advirtiendo algo que, como vimos, era lugar común entre los intelectuales europeos: la inquietante crisis de su tiempo:

---

[752] *Íbid*.
[753] *Íbid*. p. 100

> "De años atrás viene prologándose hasta hoy, en que todavía parece crecer el fenómeno con ritmo más rápido, la serie de testimonios que muestran nuestro tiempo alzado en equilibrio inestable, sobre el extremo de la angustia espiritual, punzante de inquietud, de duda, batido en sus cuatro costados por la inseguridad radical de nuestro vivir."[754]

En ese contexto, proseguía, la cuestión antropológica era la primera en entrar en cuestionamiento, en necesitar de vivificación, de revisión. En el artículo contrapuso la concepción que sobre el hombre tenía y proponía el movimiento francés *Ordre Nouveau* y la de *Esprit*, refutando la primera y alabando la segunda, al tiempo que ensalzaba por su parte la propuesta española de Ortega y Gasset, el raciovitalismo, como palanca para superar la crisis antropológica presente.[755] Lo interesante para nuestro trabajo no es desarrollar su crítica a unos y otros, sino destacar cómo entiende que el movimiento *Esprit* ofrecía una lectura completa, cristiana, y eficaz para los tiempos modernos, del hombre y la cultura presente, con un lenguaje que trascendía los elementos liberales y románticos de una época ya periclitada y que no podía ofrecer soluciones a la crisis europea. Y ello, además, encontrando similitudes, caminos cruzados, entre esa propuesta francesa y la metafísica orteguiana. El sustrato común en ambas, concluía, era la simiente cristiana de la cultura:

> "Hay una cultura que para mí nace eternamente con el cristianismo, la cual desarrollando en el hombre sus valores de individuo le mantiene unido no obstante con grandeza magnífica a la salvación solidaria de la Iglesia militante y en definitiva de todos los hombres. Y hay una cultura que no queriendo sino atender al hombre, librándole de lo que a su entender son contaminaciones antihumanas de tipo religioso, no hace más que reducirlo a una serie de condiciones comunes a todo el género humano, dentro del cual queda borrado él como individualidad personal. Y de esta manera, hinchando de linfa seudointelectual el concepto de hombre, lo disuelve en el vago, impreciso y engañoso conjunto de la Humanidad, sometiéndolo a una potencia extrahumana como es este conglomerado genérico, mucho más abstracto e irreal que cualquier otro."[756]

Así, en contra del planteamiento revolucionario de *Ordre Nouveau*, Maravall defendió que la persona y la sociedad son anteriores al conflicto, realidades que se escapaban a la comprensión de la dialéctica materialista. Por ello, el punto de partida para salvar a la persona tenía que ser otra metafísica, otra antropología: "tienen una posición más segura los del grupo *Esprit*. Ellos han oído y saben dónde tocan las campanas del cristianismo llamando al mundo a la religión."[757] Ellos recuperaban la unidad integral del hombre en su ser carnal, temporal, y en su finalidad espiritual, frente a un concepto de

[754] *Cruz y Raya*, junio de 1934. p. 99, titulado "La revolución para el hombre".
[755] *Íbid*. pp. 99-127
[756] *Íbid*. pp. 102-103
[757] *Íbid*. p. 106

persona zoológico, naturalista, de *Ordre Nouveau*. Y, además, la revolución espiritual que predicaba *Esprit*, abundó Maravall, contenía un cambio personal en la conducta práctica, era una revolución moral; no así *Ordre Nouveau*, que se quedaba en la pura abstracción interior, incapaz de construir una acción nueva. En definitiva, *Ordre Nouveau* representaba, en el pensamiento de Maravall, un honesto intento anarquista de salvar al hombre del mecanicismo capitalista y marxista, pero moría por no contener la lectura apropiada de la naturaleza espiritual del hombre, pues estaba ahogado en un apriorismo racionalista que impedía dejar de tropezar con la misma piedra que querían evitar. Era por ello, seguía Maravall, que la revolución que había de guiar la redención social, en medio de la crisis del momento presente, era la que preconizaba *Esprit*. O incluso, en España, la que proponía el raciovitalismo de Ortega y Gasset, capaz de definir en términos científicos la necesidad vital de una revolución antropológica.

Es especialmente interesante cómo conectaba Maravall a *Esprit* y Ortega en su oposición al mecanicismo moderno y su recuperación de la *vida* en el hombre. Por lo demás, su trabajo rezumaba constantemente los mismos motivos y aspiraciones que movían otros trabajos que hemos tratado aquí sobre *Esprit* y el personalismo: una nueva reconstitución del ser del hombre a partir de la recuperación de lo espiritual, frente a unos y otros, frente al materialismo moderno, sea liberal o marxista. Eran aquellos lenguajes compartidos que, incluso sin necesidad de explicitarlos (aunque en el texto lo haga Maravall), estructuraban el texto y el pensamiento de aquellos miembros de *Cruz y Raya* que estaban atentos a lo que se movía en el catolicismo francés por aquellos años.

Nuevas referencias, nuevas conexiones. Julián Marías, en el número 18, de septiembre de 1934, escribió acerca de la filosofía de Maritain a partir de su obra *Sept Leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, publicada en París ese mismo año. En el texto, Marías, joven discípulo de Ortega, y que por aquel entonces todavía era un estudiante de filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid, realizó un ensayo crítico acerca del pensamiento metafísico del francés, titulado "Un tomismo vivo".[758]

El interés de este escrito radica en la crítica que un defensor de la razón vital, es decir, de una metafísica moderna que asume la vida como criterio de verdad sin caer en ningún relativismo, se enfrenta a uno de los grandes resucitadores de Santo Tomás, piedra angular del pensamiento esencialista medieval y, siglos después, el escolasticismo que guerreará contra la modernidad racionalista. Conviene entender que no se trataba de, por un lado, un Marías moderno y, por otro, un Maritain reaccionario: el pensador francés, como venimos advirtiendo, buscaba abrirse al pensamiento y mundo moderno desde Santo Tomás; Marías desde Ortega y Gasset. La dificultad intelectual de ambos estribaba en si aquel no caería irremisiblemente en un anacronismo filosófico insalvable, y este en si era posible conciliar la tradición católica con una metafísica moderna y secular.

[758] *Cruz y Raya*, septiembre de 1934, pp. 91-96

Desde el inicio del texto Marías achacó a Maritain ese problema fundamental: concebir a Santo Tomás como un pensador eterno, como un cuerpo doctrinal que es verdadero por encima de la historia y las coyunturas que han construido nuevas filosofías los últimos siete siglos. Es ese esencialismo el que le parecía censurable de Maritain: no se puede traer al Aquinate al siglo XX. No se podía obviar todo el desarrollo posterior ni las coordenadas históricas del siglo XII en las que nace el pensador italiano. No se podía olvidar, en definitiva, la historicidad de los sistemas metafísicos en su relación con la verdad. Por ello, concluía Marías:

> "De este modo, por los cauces de la metafísica tomista, transcurre el libro de Maritain, tras el que se vislumbra frecuentemente la sombra de Aristóteles. A cada página saltan nuevos problemas, vivos y punzantes, a veces largamente soterrados. Y también con frecuencia se entrevén – lo que no deja de resultar interesante – las cuestiones más actuales de la metafísica. *Sería de desear que Maritain se decidiese un día a replantear y a fundamentar de nuevo, radicalmente, las viejas preguntas esenciales de la Filosofía medieval*. *Así sí que se podría, sin duda, lograr in actu un tomismo verdadera y filosóficamente vivo*."[759]

Como vemos, se trató de una tensión entre tradición y modernidad, entre verdad esencial e histórica, la que gravitaba en el centro del debate sobre cómo conciliar verdades ontológicas (nosotros podríamos pensar aquí, forzosamente, en el contenido de la fe católica) con una modernidad historicista sin caer en relativismo o tradicionalismo alguno. Pero lo destacable es ver cómo un católico joven y orteguiano prestaba cuidadosa atención a lo que publicaba Maritain. De hecho, páginas más adelante veremos cómo nuevamente Marías participó como oyente en las conferencias santanderinas donde el francés diseñó el guion de su libro *Humanismo Integral*, tan central en la convivencia entre tradición católica y mundo moderno.

Tras haber tenido ocasión de reproducir en el número de octubre del 34, nuevamente, parte del manifiesto francés que analizamos en el número de mayo, en el que se oponían de forma equidistante al fascismo y al bolchevismo,[760] la siguiente intervención explícita del grupo de *Esprit* en nuestra revista se dio ya en el número 25, en abril de 1935. Se trató, precisamente, de un trabajo escrito por Jacques Maritain para la revista *The Criterion*, según palabras del traductor de la versión castellana, el joven colaborador de *Cruz y Raya* Muñoz Rojas, quien admitía estar plenamente de acuerdo con las tesis del francés y por ello se decidió a publicarlo en español.[761] Nueva prueba de

[759] *Íbid*. pp. 95-96
[760] José Bergamín titula el fragmento con un expresivo "no y no". *Cruz y Raya*, octubre de 1934, n. 106
[761] Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas…* p. 713; por otra parte, Muñoz Rojas, entonces tan joven, reconoció años después que el conocer *Cruz y Raya* salvó su fe, porque le permitió constatar la

que diversos colaboradores leían, seguían, a un pensador como Maritain, rastreando sus publicaciones más allá de los Pirineos e incluso de la propia Francia.

Este nuevo escrito del tomista pertenecía, en realidad, a una ampliación que realizó para la tercera edición de *Arte y Escolástica*, obra originalmente editada en 1920, como el propio autor advirtió al inicio.[762] Fue, en realidad, una reflexión sobre el sentido del arte y la creación poética en la que Maritain se afanó por defender las posturas verdaderamente artísticas y creativas del arte tradicional frente a una modernidad que, a menudo, aherrojaba al autor en un lenguaje imposible. Y a lo largo de su desarrollo, se permitió recordar que los autores próximos a la militancia política, concretamente la marxista, eran los más marchitos en su creación artística por carecer del horizonte del Dios cristiano, trayendo a colación el polémico caso de André Gide, antiguo cristiano que se hizo marxista para luchar por la justicia social a la que, presuntamente, habría traicionado el catolicismo. Misma opinión le mereció el surrealismo de André Breton, aprisionado por el materialismo dialéctico y un freudianismo que desembocaba irremediablemente en un arte plagado de burgués esteticismo, incapaz de mostrar la belleza. Y así dio cuenta de buena parte de los movimientos artísticos contemporáneos, en especial músicos y poéticos. Nuevamente, y esto es lo destacable para nuestro trabajo, que no pretende ahondar en cuestiones estéticas, Maritain planteó en el terreno del arte y la creación la superación de la mera copia de lo anterior (tradicionalismo), pero sí volver a las fuentes tradicionales, espirituales, para recuperar una inspiración y creatividad perdidas en una vanguardia, retorcimiento cartesiano, que habría pervertido los lenguajes estilísticos haciendo imposible la belleza y los fines verdaderos del arte. Dios como fuente genuina de inspiración. Y en este contexto, destacaba en opinión del francés, en medio de un panorama que describe como desolador, la composición y genio de Manuel de Falla, fundador de *Cruz y Raya*.

> "Desde su inquieto retiro de la Alhambra de Granada, un solitario, consumido de amor y de fe, ha, empero, enseñado el camino. Áspero y sabio como la pasión, discreto, secreto, preciso, y poco a poco transfigurado en los desiertos de la oración, el canto de Manuel de Falla hace brotar de la roca un agua eterna."[763]

Es irrebatiblemente sintomática esta referencia, pues muestra una comunión intelectual que iba mucho más allá, incluso, de una forma de estar en el mundo: la misma creación artística quedaba atravesada por una manera común de comprender la cultura y la creación musical.

existencia de otras actitudes posibles para el católico ante el mundo moderno en el que él estaba integrado. Gonzalo PENALVA et al. (coord.): *Homenaje a José Bergamín*. Madrid, Centro de Estudios y Actividades Culturales de la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid, 1996, pp. 315-320. Como dijo en aquel homenaje: "[llenaba] un vacío que los tiempos y las circunstancias reclamaban (…) sin ser confesional, afirmara un auténtico sentir católico."

[762] Titulado "¿Quién pone puertas al canto?", *Cruz y Raya*, abril de 1935. Pp. 9-51

[763] *Íbid*. p. 39

Maritain tuvo ocasión de aparecer en más ocasiones en este número 25 de abril de 1935: prologó para *Cruz y Raya* una selección de textos de Léon Bloy,[764] y también introdujo el libro de Fulbert Cayré, *Les sources d l'amour divin. La divine présénce d'après Saint Agustin*, que glosó Leopoldo Eulogio Palacios hacia el final de este número, donde mostró una completa aceptación de la interpretación maritainiana, paradójicamente.[765] Pero Maritain no catalizó toda la presencia del grupo renovador francés ese mes: en una subsección titulada *ad hoc* "El dedo en la llaga", dentro de "Criba", aparecía un extracto de la obra de Etienne Gilson *Por un orden católico*, que recibió el elocuente rótulo de "Verdad a ambos lados de los Pirineos". En él, encontramos palabras sumamente expresivas del conflicto vital de estos católicos, precisamente a ambos lados de los Pirineos, tanto en una República como en la otra:

> "El laicismo no es ni la Democracia ni la República, y menos aún Francia; no es, ni siquiera la laicidad, principio que reserva la conducción del orden temporal a los laicos; es el desbordamiento totalitarista de la laicidad, es decir, la utilización del orden temporal para la persecución de fines espirituales, hasta que el orden espiritual mismo se encuentre absorbido en aquel.
>
> Pero el clericalismo no es tampoco ni la religión ni la Iglesia, y menos aún el dogma católico: es, al contrario, una de las peores corrupciones que los amenazan: la utilización del orden espiritual con vistas a fines temporales, la explotación del orden temporal bajo la capa de la religión.
>
> (…) sorprenderé tal vez a muchos diciendo, y de varios lados, diciendo que entre el laicismo y el clericalismo nuestro peor enemigo no es el laicismo. (…) de todos los anticlericalismos que conozco, el de mis amigos sacerdotes y religiosos es el más sólido y, con mucho, el más inteligente."[766]

Como vemos, estaba nuevamente en la línea del grupo *Esprit* y de los manifiestos de los que se hicieron eco en otras ocasiones: ante un combate que, presuntamente, obligaba a los católicos a enfrentarse al mundo moderno y su proceso secularizador, el católico tenía otras opciones, otras posibilidades; era posible buscar una sana laicidad que no destruyera ni el principio de separación Iglesia-Estado, central en la construcción de una democracia liberal, ni el principio de libertad religiosa, fundamento para la libre vivencia de la fe católica. Lo que se antoja aún más revelador para nuestro estudio sobre la estrecha vinculación entre el grupo francés y el grupo católico era que este mismo libro de Gilson fue traducido por José Antonio Maravall, prologado por Alfredo Mendizábal y

[764] *Íbid.* pp. 93-94
[765] *Íbid*. pp. 148-153. Como tendremos ocasión de ver, Palacios será un hombre que años después centre sus ataques en el *Humanismo Integral* de Maritain y su sentido renovador católico; tal giro comenzará a expresarse en *Cruz y Raya*, aunque todavía, en este trabajo, muestra admiración por el francés. Para ver su conflicto, es interesante comparar sus textos de febrero y abril de 1936, p. 283 y ss.
[766] *Íbid*. p. 134

publicado por la editorial aneja a la revista *Cruz y Raya*, Ediciones del Árbol, al año siguiente, el año del inicio de nuestra guerra civil.[767]

Hasta los últimos meses de la revista las referencias al grupo de *Cruz y Raya* fueron constantes. En noviembre de 1935, José María Semprún volvía a demostrar que leía y simpatizaba con la propuesta histórica que suponía, para el catolicismo europeo, la propuesta de Jacques Maritain sobre una nueva Cristiandad. Esta cita, aparecida en un trabajo historiográfico sobre la Monarquía de Felipe II y el problema de una Reforma Católica, donde defendía que en España Trento puso a la Iglesia excesivamente sometida a un Estado que arañaba sus competencias, era nuevamente clara del grado de autoridad intelectual que representaba el francés para el joven doctor de Derecho:

> "El preclaro y cristiano espíritu de Jacques Maritain ha emprendido hace tiempo el noble trabajo de mostrar lo que podría ser una nueva Cristiandad. Véase su importante curso de conferencias en la Universidad de Verano de Santander (Magdalena) durante el de 1934, y su admirable libro *Du Régime Temporel et la Liberté*. Allí queda bien claro cómo puede ser perfectamente lícito al gobernante, por muy católico que él sea y su propósito, regir a una multitud, dividida de hecho – dolorosamente dividida – en materia religiosa, y esto no sólo sin reprimir antes dando formas estatutarias a esa pluralidad. (Volviendo sobre el tema de Felipe II y su gobierno, Semprún insiste en lo siguiente) Que, dado el ambiente de la época y la violencia de ciertas acometidas de los herejes, le resultará difícil admitir la política de tolerancia, es problema discutible de carácter histórico. Pero que los modos usados por sus delegados en Flandes, mayormente durante los periodos de la *manera fuerte*, se hallaban de hecho a una distancia infinita del ideal permanente de un gobierno justo y cristiano, es cosa que resulta archievidente. Que nos resulte archievidente *hoy*, dirá algún malicioso… Claro que sí; pero da la casualidad de que es *hoy* cuando escribimos."[768]

Además del contenido de este texto, que no dejaba lugar a dudas sobre la orientación que jugaba Maritain para Semprún, es de notar, otra vez, cómo cita el curso de conferencias de Santander, de aquel Santander internacional que fraguó Artigas, y al que muy probablemente asistiera. Esto vuelve a manifestar la presencia de unas redes donde se encontraban y donde compartían lenguajes similares ante situaciones similares a nivel nacional y europeo. Efectivamente, el hecho de que Maritain perfilase originalmente buena parte de su renovador planteamiento sobre una nueva Cristiandad en Santander, en aquel curso de verano de 1934, y que Semprún lo citase aquí al año siguiente para justificar su crítica al reinado de Felipe II, figura paradigmática de la historiografía tradicionalista, es tremendamente significativo de lo que suponía el grupo

[767] Etienne GILSON: *Por un orden católico*. Madrid, Ediciones del Árbol, 1936
[768] *Cruz y Raya*, noviembre de 1935, pp. 76-77, en un trabajo titulado "La pica en Flandes de Furió Ceriol".

de *Cruz y Raya* dentro del catolicismo intelectual español, y lo que implicaba *Esprit* para aquel.

Al mes siguiente, el último del año 35, nos encontramos con una glosa a otro manifiesto de católicos franceses, en este caso centrado en la protesta contra la actitud imperialista de Italia en Abisinia. Entre sus firmantes, como no podía ser de otra forma, nos encontramos a Paul Claudel, Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, Mauriac, Blondel, etc. De inicio, José Bergamín se refirió a las críticas que otros sectores católicos nacionales habían reservado al manifiesto por considerarlo peligrosamente desafecto al nacionalismo y próximo a la izquierda. El director de *Cruz y Raya*, en cambio, consideraba fundamental reproducirlo (y lo hará en su totalidad) "no sólo por el acierto de su planteamiento moral, en respuesta a tantas hipócritas o expresas actitudes nacionalistas y, por consiguiente, anticristianas, sino por la solvencia personal de quienes pusieron su firma al pie."[769]

El centro de la argumentación de estos católicos franceses, a la vista de la tensión europea y la ilegitimidad de la invasión sobre Etiopía, radicaba en la urgente necesidad que veían, como católicos, de alzar la voz para evitar la guerra total en Europa. Para ello, el único camino era el respeto a la justicia internacional y la búsqueda activa de una paz real y duradera a partir del reconocimiento de la misma dignidad humana, sin importar la raza o la nación a la que se pertenezca. Estos argumentos, que contraponen la moral cristiana frente a la razón de estado y sus fines como justificación ética suficiente, los aplaudió Bergamín, nuevamente dejando entrever que tenía un ojo puesto en Europa y otro en lo que pasaba en la misma España. Así, tras defender que no hay acto más voluntarioso y firme que la paz, y que toda pasión guerrera es puro paganismo que mata la libertad, concluyó:

> "Las palabras de este manifiesto que comentamos nos advierten el peligro que a su lejano son se acerca. Y lo hacen con valor, con lealtad: expresando claramente la exigencia moral que se debe a sí mismo, por todos, para todos, el sentir y pensar cristiano. No compartimos el reproche que se les hizo por aquellos que hubieran debido acogerlas, todo lo más, con prudente reserva y respeto (…).
>
> La paz se diferencia de la guerra, para el cristiano, el que el luchar por ella no da héroes, sino mártires; en que sus víctimas, la sangre inocente de sus víctimas, no es un testimonio mentiroso de vanagloria, sino verdadero de justicia.
>
> La pasión mortal del nacionalismo rencoroso envenena hoy la sangre de muchos de aquellos que debieran protegerse de este error deicida con las palabras santas de la autoridad de su Iglesia. El paganismo nacionalista pone hoy las más odiosas mentiras

[769] *Cruz y Raya*, diciembre de 1935, p. 105, este comentario recibió el título de "Paz con paz, guerra con guerra"

anticristianas en los labios, si no en el corazón, de quienes, sin saberlo, ofuscados de orgullo, entenebrecen las más puras, esenciales verdades del cristianismo (…).

Escuchemos el tambor lejano para prevenirnos. Para que estemos advertidos a tiempo, y con tiempo. (…) Otras palabras como las de este manifiesto francés – en su sentir y en su sentido – se han dicho entre nosotros en España, algunas, por algunos de nosotros. Ahora queremos sumarnos con las nuestras a las tan verdaderas de estos católicos en Francia, *por la justicia y por la paz*.[770]

Esta clara identificación de *Cruz y Raya* con el grupo francés y su vocación pública, traslucida con claridad por Bergamín en este último párrafo, al hablar de "nosotros" como el grupo que comulga con el espíritu del manifiesto, se hizo patente nuevamente en el número 36 de la revista, próxima ya a su abrupto y obligado final. En marzo de 1936 *Cruz y Raya* publicó unos textos de Maritain, titulados "Carta sobre la Independencia" donde desarrolló cómo debería ser una publicación de inspiración católica pero aconfesional, propia de los nuevos tiempos y la "Nueva Cristiandad" que predicaba.[771]

Traducidas por Julio Gómez de la Serna, en estas diversas cartas Maritain desarrolló cuestiones diversas, entrecruzando el papel del católico dentro del mundo moderno en crisis, y el papel que en ello jugaba, decíamos, una publicación de inspiración cristiana. El conjunto conformó un verdadero manifiesto de lo que, podríamos decir nosotros, sabedores del próximo final de la revista, fue y quiso ser el grupo de *Cruz y Raya*, polémicas entre sí al margen.

Por la primera, Maritain establecía el principio básico de relación entre el cristiano y el mundo: está moralmente obligado a actuar en él, a participar de sus luchas y dolores, tal y como hizo Dios mismo mediante la Encarnación; máxime en tiempos de crisis como aquellos en los que vivían.[772] Su actuación en los asuntos temporales había de ser estrictamente libre, guiado por los principios del Evangelio y su conciencia. En este punto, el tomista francés advertía de los dos extremos que debía evitar el católico en su actuación en el mundo: por un lado, una actitud conformista que escapase del mundo, que lo ignorase y lo dejase arder, bien a salvo en un castillo católico desde el que construir una sociedad al margen que condena a los extraños. Por otro, el de una pastoral que invadiera la autonomía temporal del laico, y por tanto su legítima libertad, a partir de estructuras confesionales que vinculasen peligrosamente política e Iglesia.

[770] *Íbid*. p. 111-112

[771] *Cruz y Raya*, marzo de 1936, suplemento, pp. 1-53, recibió el texto igual título, "Cartas sobre la independencia".

[772] Introduce aquí una referencia interesante acerca del rol social que tiene jugar el intelectual, que recuerda a esa imperiosa necesidad que, por esos años, dijimos en el anterior capítulo, sentían los intelectuales ante la crisis: es mucho más urgente y necesario que teorizar sobre la justicia en la universidad, hacer política y llevarla a efecto. *Cruz y Raya*, marzo de 1936, pp. 9-10

> "El instinto social o sociológico, que pertenece al mundo, el instinto de la colectividad terrestre, pretende colocar a los cristianos en un mundo cerrado (…) en una fortaleza levantada por la mano del hombre, detrás de cuyas murallas todos los buenos estarán reunidos, para luchar desde allí contra los malos que la asedian. El instinto espiritual, que pertenece a Dios, exige a los cristianos que se dispersen por el mundo que ha creado Dios, para llevar a él su testimonio y para vivificarle.
>
> En realidad, los buenos y los malos están mezclados en todas partes, hasta en la Iglesia; y la imagen de una fortaleza o de una ciudadela, que se refiere al mundo, debiera más bien, en el actual estado del mundo, dejar paso a la de unos ejércitos en campaña realizando una guerra de movimiento. Las murallas temporales existentes no son las de un mundo cristiano, sino las de un mundo apóstata."[773]

A renglón seguido introdujo Maritain uno de los problemas concretos que más acuciaban al papel de los católicos en el mundo: la cuestión social y la imagen popular de que la Iglesia había abandonado a las clases obreras y empobrecidas. Entendía el francés que el católico no podía ser indiferente ante este problema, y que era imperativo encontrar una forma de recuperar la justicia social. Al tiempo, esto no podía llevar al católico a imaginar que la sociedad atea era enemiga, y por tanto dividirla en bandos y facciones: al contrario, la vocación del católico era unir, hacer comunión. Dialogar con una derecha y una izquierda que, incluso comunista, a menudo sin saberlo era cristiana por su búsqueda sincera del bien común. De lo contrario, las masas serían domesticadas por sistemas totalitarios, fascistas o comunistas, y el desastre se tornaría inevitable.[774] Estos planteamientos, huelga decirlo, lo hemos visto ya repetirse en los manifiestos y palabras tanto del entorno de *Esprit* como de los miembros de *Cruz y Raya*.

> "Porque los comunistas tienen una doctrina coherente y vigorosa contra la cual carece de fuerza la ideología liberal; y solamente los cristianos pueden tener una doctrina lo bastante firme, osada y vigorosa para quitar sus pretextos al ateísmo, y para enfrentar, en una libre confrontación espiritual, una filosofía a otra filosofía, filosofía creyente a filosofía atea, libertad verdadera de la persona a la libertad atea, humanismo integral a humanismo ateo. Y la hablar así, no pienso tan solo en el apostolado cristiano que en le orden puramente espiritual intenta dirigir las almas hacia la vida eterna, pienso en una filosofía cristiana que en el orden temporal y sin intención oculta de apostolado religioso, únicamente para encontrar en ese orden la verdad práctica y para servir a la vida temporal de los hombres, trabajase a fin de renovar las estructuras de la sociedad."[775]

Las últimas cartas las dedicaba Maritain a desarrollar la conveniencia del desarrollo de partidos aconfesionales, la fórmula que se conoció popularmente como democracia-cristiana, que sería la síntesis de su propuesta política acerca de la actuación

[773] *Cruz y Raya*, marzo de 1936, pp. 11-12
[774] *Íbid*. pp. 12-17
[775] *Íbid*. pp. 17-18

del laico en el mundo moderno, salvando así la tensión entre ser del mundo e ignorar el mundo, los dos polos a evitar. Garantizaba esta nueva forma de participar en política una *doble independencia*:

> "Primeramente, la de su fe (del católico), la de la Palabra de Dios; las de las virtudes orientadas a la vida eterna; y en segundo lugar, también, la de su actividad temporal de cristiano, la independencia de las que, dando a la palabra *política* toda la amplitud que le daba un Aristóteles, pueden llamarse las virtudes políticas cristianamente encauzadas hacia la vida temporal y el bien de la civilización humana."[776]

Es decir, ser parte de la política como cristiano por tener conciencia de su enorme importancia, pero evitar vinculaciones confesionales nefastas como la del "Centro Alemán", afirmaba. Asimismo, no podía identificarse la Acción Católica con la construcción de un nuevo orden temporal, porque su finalidad era estrictamente espiritual. Por tanto, el católico vivía la batalla política no como hijos de la Iglesia de Cristo, sino como miembros de la ciudad temporal. Finalmente, realizó un largo repaso a los argumentos de manifiestos de los que *Cruz y Raya* se hizo eco, como "Por el bien común",[777] acerca de la ausencia en Francia de un partido de este corte; entendía que de ahí devenían las enormes penalidades que generaba para el catolicismo francés el verse, por tanto, obligado a tomar partido entre las facciones de izquierda y derecha; finalmente, anunciaba el venidero riesgo de la guerra civil y la urgencia de moderación y comunión, así como de una reforma profunda de las estructuras sociales, etc.[778]

Como podemos ver, este texto era una síntesis del pensamiento de Maritain acerca del papel individual del ciudadano cristiano, del intelectual, y sus deberes para con el mundo moderno; además, presentaba de forma clara la necesidad de formación de un partido aconfesional de inspiración cristiana como tabla de salvación para el presente, y la construcción de una civilización más humana, de *humanismo integral*. Pero también advertíamos al inicio del análisis que el tomista aprovechaba para narrar en una de sus cartas una experiencia personal de tipo editorial, primeramente *Vendredi* y, posteriormente, *El Correo de las Islas*.[779] Lo que queremos destacar de sus palabras no es su testimonio sobre las bondades de tener ocasión para escribir a un público, dijo, de izquierdas y anticatólico, sino su reflexión sobre cómo debería ser una publicación aconfesional, como eran precisamente *Esprit* y *Cruz y Raya*. Afirmaba que, si bien eran pocos, era menester que se fundase una publicación de escritores que percibieran de una forma similar la situación del presente, y que hablasen de todo tipo de cuestiones de actualidad desde planos muy diversos, como la filosofía, política, literatura, historia, etc. La publicación había de estar recorrida por un espíritu de fe y amistad intelectual intensa,

[776] *Íbid*. p. 20
[777] Véase el comentario que realizamos en pp. 270 y ss.
[778] Jacques Maritain tocó algunos otros temas, que pueden verse en tal suplemento previamente citado. Resultaría redundante abordar todo su contenido aquí más allá de lo ya señalado.
[779] *Cruz y Raya*, marzo de 1936, pp. 21-28

que no de un faccionalismo cuadrillero. Los autores debieran escribir con absoluta libertad, sin comprometer la opinión del resto. El formato, consideraba Maritain, había de ser a modo de cuadernos sin periodicidad alguna, vendida en librería, no en quiosco. La piedra angular de todo el proyecto, insistió, había de ser la pluralidad de autores y opiniones, si bien presidido por una dirección de inspiración cristiana; en sus páginas tendrían que darse debates intelectuales donde se produjera cordialmente un diálogo de católicos con el mundo, buscando en común la superación de los problemas y divisiones actuales y construyendo una civilización más humana.

> "Realmente, sólo en la común angustia de nuestro más cercano destino, en el mismo sentimiento de la profunda miseria espiritual y a la vez de las promesas de este tiempo y en el firme propósito de efectuar un examen objetivo de los problemas, pueden hallarse las condiciones para un encuentro entre hombres de buena fe, terriblemente divididos para todo los demás."[780]

En suma, no podemos pensar en la casualidad para explicar que se publique un texto tan largo (en total suponen más de cincuenta páginas en un número de doscientas), y cuya argumentación coincide de forma tan clara con la pretensión del grupo de *Cruz y Raya*, como católicos, como intelectuales y como editores de una revista. Se trataba, evidentemente, de una forma de validar, de ofrecer un refrendo de autoridad al proyecto de *Cruz y Raya* a través de alguien que lo vivió en el país vecino y cuya talla intelectual era indiscutible. Sin saberlo, se trató del último gran alegato de nuestra revista por el estilo y las maneras del grupo francés y el entorno de *Esprit*.

A mayor abundamiento, en los pocos meses que restaban a la revista aun hubo tiempo para un último trabajo de un colaborador, Leopoldo Eulogio Palacios, que versó precisamente sobre la propuesta de una Nueva Cristiandad del mismo Jacques Maritain.[781] Lo que realmente llama la atención del texto, y da buena muestra del tiempo de transición intelectual y personal de estos tiempos difíciles, es que Eulogio Palacios, nacido en 1912, formado en el Instituto-Escuela, estudiante de Filosofía y Letras, y republicano en el 31, acabó apoyando el régimen nacional-católico durante la posguerra y fue conocido por escribir contra la Nueva Cristiandad de Jacques Maritain;[782] lo cual, por otro lado, da muestra de dos cosas: la primera, que Maritain era precisamente una de las referencias intelectuales más formidables del catolicismo demócrata-cristiano, enemigo propio de una lectura reaccionaria o autoritaria católica. Pero, en segundo lugar, da buena cuenta de la influencia que tuvo sobre el propio Eulogio Palacios; de alguna manera, fue un cierto ajuste de cuentas, un ejercicio de arrepentimiento personal por haber

[780] *Íbid*. pp. 173-174
[781] Titulado "Una Nueva Cristiandad", en *Cruz y Raya*, abril de 1936, pp. 103-110
[782] Sobre él escribió Álvaro d'Ors en 1981, a su muerte, en el Anuario Filosófico, que puede verse en: https://revistas.unav.edu/index.php/anuario-filosofico/article/view/30248/25423; consultado el 14 de enero de 2021

alabado el trabajo de Maritain. Y es que eran tiempos de transición aquellos años treinta, especialmente para muchos católicos, y así alguien como Eulogio Palacios podía escribir en *Acción Española* o en *Cruz y Raya* trabajos contra la modernidad y en favor de la vuelta a un régimen católico y, al tiempo, publicar en abril de 1936 un escrito donde aplaude la propuesta del escritor francés.

En el texto repasaba los planteamientos de Maritain en lo que se refería a la conciliación entre una verdad universal y muchos modos diversos de vivirla y de construir civilización, a partir de su concepto de analogía cultural: principios firmes y estables que circunstancialmente se adecuarían al tiempo histórico y la identidad cultural de los pueblos. La aplicación temporal de las verdades eternas daría lugar a muchas posibilidades, lo que ampliaría el espacio de la libertad en lo profano, y no a un único modelo de sociedad católica, a un mundo confesionalmente cristiano: ese sería el modelo medieval que, tras la modernidad, era un sinsentido intentar traer de vuelta.

Todo este planteamiento, indudablemente, fue rechazado de plano por cualquier católico tradicionalista, y así de facto lo hizo el régimen de Franco, con las salvedades, contradicciones y matices lógicos en cualquier construcción política.[783] Sin embargo, sorprendentemente, en abril de 1936, un Eulogio Palacios todavía en transformación, no lo hizo. Es más, empujado por su tomismo común, encontró en las palabras de Maritain un gran acierto analítico sobre el pasado y presente del catolicismo:

> "La genialidad del libro de Maritain estriba nada menos que en rechazar conscientemente el ideal medievalista de retorno al pasado en nombre del principio tomista de la analogía, y en atreverse a urdir ante nuestros ojos un ideal nuevo, reciente y atractivo, de cristiandad futura.
>
> Este ideal no podrá, pues, ser el de la Edad Media, ni siquiera el de una nueva Edad Media."[784]

Tras recorrer la dialéctica que establece Maritain entre el humanismo antropocéntrico, propio de la Reforma y el Renacimiento y que lleva al ateísmo marxista, y la propuesta del francés de tejer un humanismo teocéntrico, Eulogio Palacios, que durante todo el texto mostró una enorme aceptación y admiración de la interpretación histórica de Maritain, admitió algunas pequeñas reservas. Destacan entre ellas la frustración que le generó el que Maritain tuviera tan poca esperanza en poder cambiar la cultura moderna y traer la Nueva Cristiandad a fuerza de política externa y a corto plazo. Quizás esto pudiera mostrar una cierta impaciencia personal en Eulogio Palacios, ávido de dar un golpe de timón al rumbo histórico nacional y europeo. Además, entendió que el tratamiento de los reinados de los Austrias, puestos al nivel de las monarquías

[783] Como advertimos, estas contradicciones pueden verse en su relación entre tradicionalismo y modernidad, Alfonso BOTTI: *Cielo y dinero…*
[784] *Cruz y Raya*, abril de 1936, pp. 104-105

protestantes, era absolutamente injusto, sin negar que su lucha por mantener el ideal medieval fuera estéril.

> "Pero entrevemos que acaso el carácter y la obra de nuestra monarquía del seiscientos son subsumidos con exceso en categorías que pueden muy bien aplicarse a la historia de Francia o de Inglaterra, mas no de España. Por otro lado, sería muy difícil que esta obra nos hiciese ciertas concesiones, cuando hasta los mismos españoles hemos estado ignorando tanto tiempo el verdadero espíritu de la Hispanidad."[785]

A pesar de estas dudas, sumadas a las que le generaron la ausencia de una crítica a los fundamentos del capitalismo, y no solo a sus consecuencias, Eulogio Palacios terminaba la reseña en unos términos poco equívocos:

> "La característica esencial de este libro es, empero, la de *no acudir a ninguna imposición teocrática de su ideal*. El *mejor pensador francés de nuestros días* no codicia más teocracia para la tierra que la del amor divino."[786]

Posiblemente este texto y este autor reflejaban muy bien la situación de muchos católicos intelectuales del entorno de *Cruz y Raya* antes de la guerra; un tiempo de confusión y dudas para muchos, y una toma de posiciones forzosa y abrupta desde julio. Aquellos que se mantuvieran abiertamente en la línea de *Esprit*, donde destacaron indudablemente José María Semprún y Alfredo Mendizábal,[787] optarían con claridad por oponerse al bando sublevado, sea apoyando la República o la neutralidad, respectivamente; los que se sumaron al golpe, por activa o por pasiva, habrían posteriormente de habérselas con la Nueva Cristiandad de Maritain y el personalismo, como fue el caso, precisamente, de Eulogio Palacios. Y, por supuesto, entre medias quedaron muchas opciones personales sin posicionar o germinar, abortado por la guerra civil.

[785] *Íbid.* p. 109
[786] *Íbid*. p. 110
[787] Este último llegará a ser el gran portavoz español de la doctrina de la paz y contra la idea de cruzada de Maritain desde el exilio. Véase Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto: Memorias…*

## *Una inquietud compartida: Cruz y Raya ante la crisis política europea*

En la revista *Cruz y Raya* la inquietud por lo político y la política fue alta, aunque no constituyó en modo alguno el nervio central del proyecto editorial. En realidad, fue la pluralidad de temas y opiniones la que lo hizo. No obstante, es palpable por la cantidad de artículos dedicados a esta cuestión la enorme preocupación que recorría a todo el grupo por la incertidumbre y la angustia existencial que poblaban las calles y parlamentos europeos, y por ende también españoles. Esa *crisis de la modernidad* a que hemos hecho referencia constantemente se manifiesta con especial virulencia en las páginas dedicadas a la situación política, y podemos agrupar las intervenciones de los miembros de la revista en tres grandes preocupaciones o atenciones: una primera se referiría al surgimiento de los totalitarismos, especialmente en Alemania y la URSS; la segunda, quizás la más nutrida, tenía como centro la situación española y el miedo a una guerra fratricida; finalmente, podemos hablar de una preocupación por temas económicos, si bien es cierto que el equipo carecía de grandes especialistas, y la reflexión socio-económica no tuvo un impacto significativo.

### El surgimiento del totalitarismo nazi, el peligro inminente

Concebido más allá de los Pirineos, y enunciado primeramente por Mussolini en Italia años atrás, el rumor, y quizás también temor, de un estado capaz de invadir la conciencia y ordenar la vida de sus ciudadanos llegó a la Península, y los comentarios en las mesas de los cafés y en los pasillos de las universidades no se hicieron esperar. Si bien el modelo soviético era aún desconocido en buena medida, y pocos eran expertos conocedores del mundo ruso, la victoria del NSDAP en Alemania, un año antes de la fundación de *Cruz y Raya*, sacudió a algunos de los fundadores de una forma personal. Buenos conocedores del Derecho europeo y alemán, como Romero Otazo o Alfredo Mendizábal, entre otros, realizaron varios trabajos sobre la situación germana tras la victoria nazi. Por su parte, el autor más prolífico en este campo, Eugenio Imaz, se sintió capaz de trabajar tanto el caso alemán como, sobre todo, el soviético, al que dedicó varios artículos a lo largo de los tres años de la revista y tendremos ocasión de analizar, sin ocultar en algunos puntos cierta simpatía y voluntad de diálogo, cosa que encaja con su posterior evolución, similar a José Bergamín, hacia una suerte de socialismo populista.[788] En todos estos trabajos, que analizaremos en lo que tengan de nuclear, traslucían dos elementos con claridad que eran propios del mundo intelectual europeo que describimos anteriormente: la mirada trasnacional, europea, de una crisis que se sintió compartida, común, por un lado; y el temor ante el hundimiento de un orden liberal-parlamentario en

[788] Véase el ya citado y único trabajo de conjunto sobre Ímaz: José Ángel ASCUNCE et al. (coord.): *Eugenio Ímaz: Hombre…*

retirada, por otro. Los matices entre ellos, sin duda, eran grandes, pero ambas líneas, al menos hasta el inicio de la guerra, fueron compartidas por todos ellos.

Encontramos entre los escritos de este perfil una mayoría que dirigieron su mirada crítica hacia la Alemania nazi que por entonces surgía, y que obligaba a la derecha europea a batirse por la democracia parlamentaria o abrazar la solución fascista. Fueron muchas y diversas las voces que desde las páginas de *Cruz y Raya* analizaron con interés el fenómeno germano, y aquí podremos comprobar lo más destacado de quiénes y cómo se opusieron a este.

Ya en el número 2, en mayo de 1933, a cuatro meses del ascenso de Hitler a la cancillería, en gobierno todavía de complicada coalición próximo a su disolución, tenemos el trabajo de Romero Otazo acerca de la relación entre la Alemania nazi y el judaísmo.[789] No escondía de inicio el autor su dolor ante la nueva persecución contra los judíos, y señalaba a renglón seguido la diferencia esencial entre toda otra persecución antisemita del pasado y esta: el totalitarismo, la razón de estado absoluta y única soberana: "El Súperestado contemporáneo no necesita buscar razones fuera de sí, más allá de sí, por encima de sí. Él es la única razón de sí mismo."[790] Como decíamos poco antes, el foco de preocupación de la mayoría de los comentaristas de *Cruz y Raya* fue el totalitarismo, una razón de estado que aplastase la ley natural y la soberanía de Dios, y por ende toda dimensión fuera del estado; a este respecto, es llamativo que la frase anterior de Romero Otazo casi parecía parafrasear la definición que daba Benito Mussolini al nuevo poder del estado.

Abundaba Romero Otazo sobre el verdadero peligro de la nueva entraña política en Alemania. Se violaba el derecho de gentes y se construía un poder público que juzgaba a los individuos no por sus actos sino por el ser, y eso rompía la teoría y el derecho tradicionales:

> "sin embargo, al judío, por serlo, se le despoja, en nombre de la nueva idea de Estado, de los atributos de la sociabilidad humana – la veracidad, base de la convivencia – y se le niega el crédito de confianza abierto a todo ser de la especie suponiendo de antemano que el semita es mentiroso y traidor a su pensamiento cuando no escribe en los caracteres del alefato. Un paso más, y el nacionalismo habrá destruido la solidaridad de todos los pueblos."[791]

Y advertía:

> "Algún miembro del Comité de Artes y Letras de la Sociedad de Naciones, en su reciente reunión en Madrid, ha partido a los europeos en dos razas, la aria y la

[789] *Cruz y Raya*, mayo de 1933, pp. 128-132, titulado "Pasión de Estado"
[790] *Íbid.* p. 129
[791] *Íbid*. p. 130

mediterránea. ¿Quién asegura que rodando por la pendiente del racismo no se llegue algún día a declarar incompatible al hombre mediterráneo con el ario o nórdico?"[792]

Por lo demás, Romero Otazo entendía que la diferencia entre clasificar a los hombres por raza, idioma o clase era indistinta: en su raíz, toda forma de identificar al estado con un grupo excluyente de personas suponía poner en riesgo los derechos y las garantías que durante siglos alumbró Occidente. ¿Cómo era esto posible? El por entonces sacerdote y jurista proponía con rotundidad que el problema estribaba en que la angustia civilizatoria y la crisis habían movido las pasiones del hombre contra la democracia, haciéndola culpable de las desdichas y fracasos recientes. El por entonces profesor auxiliar de Derecho Canónico de la Universidad Central, partícipe de aquella red de sociabilidad intelectual, citaba aquí precisamente a Ortega y Gasset para justificar que la democracia y el estado de derecho eran el mejor y más notable producto de la civilización occidental. La pasión contra tales glorias europeas se debía, por tanto, a dos desilusiones recientes, propias de la *crisis de la modernidad*: la desilusión ante la democracia y ante la universalidad. El resultado, inequívoco: nacionalismo autocrático y xenófobo. Su primera prueba era el antisemitismo alemán, pero el alcance de este giro político iba a ser de mayor amplitud a futuro.

Llegado a este punto, Romero Otazo ofrecía no obstante una crítica ante la política de acogida de tales judíos en España, por injusta. Lejos de emular actitud antisemita alguna, y diciéndose justificado por su condena firme ante la política alemana, advertía de que el Estado español no podía dar trato de privilegio a nadie, y por tanto tampoco a los judíos. Así, se oponía a la política de ofrecer desde las instituciones públicas nacionalidad y trabajo a los exiliados, cuando a los nacionales tanto les faltaba y tanto sufrían para encontrarlo en medio de la crisis de paro que azotaba a nuestro país. Proponía, en cambio, una actuación conjunta desde la Sociedad de Naciones en Ginebra, y enfrentarse al injusto gobierno alemán aquellos países que estuvieran libres de pecado; deslizaba, al finalizar el breve texto, una agria crítica al gobierno español, por ser culpable también de situar a ciertos colectivos "al margen de las normas universales del derecho, no por lo que hacen, sino por lo que son, a pesar de que lo que hacen es en muchas ocasiones lo mejor, lo más selecto de la vida del espíritu: arte, ciencia, investigación, caridad: cultura".[793] ¿Era este un velado ataque al gobierno azañista por su legislación contraria a las órdenes religiosas, especialmente en su dimensión educativa? Si bien no formulaba de manera explícita esta idea, es evidente que muy fácilmente pudiera estar pensando en tal cosa, mostrando cómo otras formas de estatismo se estaban inoculando en Occidente y, por ende, en España. Esta referencia que hizo nuestro autor, podemos sospechar, apuntaba a la Ley de Confesiones y Congregaciones de esas mismas semanas, motor de apasionados debates en el parlamento y fuera de él. De hecho, fue materia de otro trabajo publicado por la revista en el mes siguiente, y firmado por José María Semprún, como tendremos ocasión de analizar.

[792] *Íbid*.
[793] *Íbid*. p. 132

En agosto de 1933, con un NSDAP más asentado en el poder tras las recientes elecciones, el catedrático de Derecho Alfredo Mendizábal dedicó un largo trabajo sobre los principios anticristianos del racismo, titulado "Una mitología política".[794] Comenzaba este trabajo haciendo una observación que resultó el eje vertebrador de toda su interpretación del fenómeno nacionalsocialista: Hitler era contrario a San Pablo; o en otras palabras, era imposible conjugar el universalismo católico (…"ya no hay ni judío, ni gentil"…) con el racismo nacionalista alemán. El nazismo había erigido a la raza y al estado en el nuevo dios, y a un católico no le era lícito caer en semejante idolatría. La única solución ante el rodillo del nuevo estado todopoderoso era garantizar espacios o frenos al mismo, y era precisamente lo que trataba de hacer la Iglesia católica negociando un Concordato en Alemania: salvar un espacio mínimo para los católicos germanos.

El desarrollo central del escrito abundaba en los principios racistas y contrarios a la antropología y fe cristianas: el mito de la raza, el romanticismo nacionalista del siglo anterior de Fichte o Herder, etc. En todo ello, y por no extendernos en exceso, Mendizábal señalaba constantemente el mismo hecho incontrovertible: la creación de un mito nacionalista, muy antiguo, de corte pagano y anticristiano, por el cual el alemán se sentía irracionalmente elegido para dominar el mundo y, forzosamente, desembocaba en su peor y más burda expresión, el nacionalismo de Adolf Hitler. Sin embargo, el salto entre los poetas del XIX y el NSDAP era grande: la clave, entendía, era el éxito que habían tenido lo demagógicos líderes del partido nazi para explotar la humillación y rencor que Versalles y la República de Weimar despertaron entre los alemanes.

> "Con sus disciplinadas milicias, más agresivas que defensivas; con sus desfiles de gran espectáculo, ondeando, provocativas, a todos los vientos, las rojas banderas en cuyo centro la swástica era amenaza y signo; con sus charangas y sus canciones bélicas resonando en las calles, ya tenía el partido gran trecho adelantado en el camino de la adhesión y el entusiasmo del pueblo más militarmente formado. La demagógica elocuencia de sus directores haría lo restante. Y a Hitler nadie puede negarle la intuición genial del instante y el acierto táctico de saber aprovechar las dificilísimas jornadas que las resultas de la guerra imponían a la nación vencida y humillada."[795]

Analizando el programa fundacional del partido alemán, los famosos Veinticinco Puntos de 1920, Mendizábal volvió a enunciar la cuestión fundamental: la sustitución de la adoración al Dios cristiano por la adoración al dios Estado, a la raza alemana:

> "El nacionalsocialismo no es un movimiento político, es una religión (…). En suma, se nos aparece como un culto idolátrico de la Raza y del Estado-Raza en poder del Partido. Si por las esperanzas mesiánicas se asemeja a su más perseguido enemigo, el judaísmo, por el materialismo biológico se liga a aquel otro materialismo, el económico,

[794] *Cruz y Raya*, agosto de 1933, pp. 75-112
[795] *Íbid*. p. 85

> del marxismo. Viene a sustituir tan sólo (¿y qué más da?) un mesianismo por otro, y la lucha de clases por la lucha de razas, formas ambas igualmente inhumanas de guerra civil humana. Orgullo de sangre. ¿De cuál? ¿Pura sangre? ¿Mala sangre? Las resultas: un nuevo despotismo… Y vuelta a lo pagano."[796]

Y con ello, además, sepultaba todo el Derecho Romano y la tradición occidental. Como vemos, la tesis no era lejana, en absoluto, a la de Romero Otazo: construir un estado y una mitología política anticristiana era hacerlo también en contra de la identidad y tradición europeas. Eso se reflejaba, continúa Mendizábal, en la obra de Alfred Rosenberg, principal ideólogo, que cargaba por igual contra Occidente, contra los judíos y contra la Iglesia católica, por ser esta universalista y no nacional, fruto, paradójicamente, de la fusión de la religión oriental sirio-etrusca y el judaísmo.[797] Y de la misma forma que se perseguía a los judíos y a todos los no arios, advertía el catedrático de Derecho, el nazismo buscaría asfixiar la vida católica en Alemania, proponiendo tolerar sus preceptos en la medida en la que no socavasen los principios eternos de la raza. Incluso proponiendo la construcción de una nueva Iglesia cristiana que asumiera su obediencia al nuevo estado.

Y así llegamos al tramo final del artículo, donde Mendizábal analizaba la respuesta de los católicos ante semejante enemigo cultural y político del cristianismo y de Europa. Señaló a este respecto en un tono laudatorio la postura del obispo de Maguncia, fechada en 1930:

> "que no es lícito a los católicos inscribirse en el partido hitleriano; que los sacerdotes no permitan que los miembros de este partido asistan como tales a entierros o ceremonias religiosas de cualquier género, y que *no se puede admitir a los sacramentos a un católico que profese los principios del partido*."[798]

Sin embargo, y esto es lo verdaderamente interesante de las últimas páginas de este ensayo, en contra de declaraciones similares de varios obispos y cardenales, entonces y también en 1933, tras la victoria electoral de marzo del NSDAP, advertía con preocupación Alfredo Mendizábal que muchos católicos no habían comulgado con esta actitud de oposición: antes al contrario, se habían sentido persuadidos, seducidos, atraídos por Herr Hitler "y sus secuaces". A pesar de ser enemigos de la libertad y el derecho, a pesar de que mes a mes habían desmontado desde el todopoderoso estado a todos sus enemigos, la derecha europea, y concretamente española, obviaban estas condenas, silenciaban la oposición de la Iglesia alemana ante el nazismo, y dedicaban inquietantes

[796] *Íbid*. pp. 89-90
[797] Es interesante advertir cómo Rosenberg y otros ideólogos nazis también parafraseaban los análisis de Alfred Loisy y otros modernistas sobre el origen histórico y sincrético del Evangelio, tesis rechazadas por *Cruz y Raya* desde el primer número de la revista, como tuvimos ocasión de ver
[798] *Cruz y Raya*, agosto de 1933, p. 93. La cursiva es del autor.

parabienes, o por lo menos inconfesada admiración, hacia el nuevo movimiento político alemán. Así, en lugar de dolerse, como lo hizo él mismo, de la disolución de partidos como el Zentrum católico o el Partido Bávaro, aplaudían a sus verdugos.

> "¿Se explica la admiración que por el *Führer* sienten en nuestra patria (…) muchos que se llaman católicos? De ellos, la mayor parte se entusiasman por el fascismo, y con el hitlerismo, porque en su afán de clasificarlo todo (…) se han empeñado en hacer al catolicismo *cosa de derecha*."[799]

Por tanto, proseguía Mendizábal, era la derecha la que instrumentalizaba el sentir católico escondiendo o disfrazando el sentido pagano, anticristiano, de la revolución alemana. Cualquier declaración hitleriana favorable al cristianismo era puro tacticismo, y los hechos, que expuso pormenorizadamente, lo desmentían. Y por ello, no oponerse al nazismo implicaría ser fagocitado por su revolución pagana nacionalista. Era esta "la última consigna de quienes a todo trance quieren ganar *su* guerra, la guerra que en definitiva se dirige contra los valores eternos del cristianismo y de la civilización que él fundó y conservó."[800]

En suma, concluyó, un partido racista, que defendía una concepción eugenésica de la vida, y socavaba los principios básicos del derecho occidental, implicaba una moral con la que no había compromiso posible para un católico. Oposición o sometimiento.

Las voces de alarma ante el caso alemán prosiguieron con el paso de los meses. Quizás precisamente ante la ausencia de crítica por parte de otros medios confesionales, tal y como insinuaba en el anterior escrito Mendizábal. Uno de los autores más prolíficos en su estudio del nazismo alemán, Eugenio Ímaz, ya había escrito un poco antes, en julio de 1933, acerca de uno de los autores alemanes cuyas teorías sustentaban de forma más inequívoca las tesis nazis sobre el derecho y las relaciones internacionales, Carl Schmitt.[801] En él, Ímaz sostuvo que sus trabajos dinamitaban toda la filosofía del estado de derecho por hacer de la lógica del conflicto y el poder el centro de la vida pública, y de la guerra como la forma propia de hacer política exterior por parte de los estados. Sin negar la ingenuidad del pacifismo moderno, consideraba el vasco que semejante postura era excesiva; degeneración propia del idealismo alemán, como el marxismo, doble cara de la misma moneda. Y, así, analizó a otros autores que habían sido cimiento de la culminación presente nazi, como Rousseau y Hobbes, hacedores de la justificación de la lucha por el poder y la soberanía absoluta de reyes o parlamentos. Ante esto introdujo, como fue habitual en *Cruz y Raya*, la explicación religiosa: el pesimismo antropológico protestante generaba esta necesidad de un estado que protegiera al individuo, frente a las

[799] *Íbid*. pp. 104-105
[800] *Íbid*. p. 109
[801] *Cruz y Raya*, julio de 1933, pp. 141-146, titulado "Concepto de lo político"

tesis católicas de búsqueda del bien común y construcción de un estado universal que reuniera a todos por igual.

Que Ímaz siguiera con enorme atención la evolución alemana lo probaba la asiduidad en sus escritos acerca de este país. Al número siguiente, en agosto, en el mismo número del anterior trabajo de Mendizábal, hacía un breve alegato en favor de la libertad de cátedra, de opinión y expresión, de la universidad alemana, sus profesores y sus estudiantes.[802] Aquel mismo mes de verano se había producido un Congreso de estudiantes alemanes, el primero bajo el gobierno nacional-socialista; en él, sostuvo Ímaz, la universidad y su labor académica y científica, quedaba sometida al estado. Una universidad política que sirviera al partido, a la revolución y al estado. En opinión de Ímaz, era el fin del sentido propio, medieval, de una universidad autónoma y libre en Alemania.

De esta manera, en el noveno número de la revista, de diciembre de 1933, el secretario de la revista escribiría otro ensayo sobre Alemania y, sin duda, uno de los más vitriólicos; en este caso, en términos más generales que antes, pues trataba de teorizar sobre qué suponía el nazismo alemán para la situación europea.[803]

En un estilo de acrobacia intelectual, de peligroso juego de límites, ante la creación del estado nazi y la nueva Iglesia alemana, aria, plegada a los principios del partido, Ímaz puso como ejemplo de alemanes fieles a su conciencia a Martín Lutero y Karl Barth. Al primero, por defender la presencia de Cristo en la Eucaristía ante las presiones de Zwinglio, y su postura heterodoxa ante Carlos V; al segundo, famoso teólogo protestante, que por entonces estaba en su plenitud académica, por hacer lo propio con las "corrientes fanáticas" de la teología liberal del siglo XIX. Es indudablemente paradójico que eligiera a ambas figuras, tan alejadas del catolicismo. Quizás lo hiciera porque representaban a dos cristianos, que, sin necesidad de ser católicos, tuvieron el coraje y el sentido religioso de oposición al estado, frente a la vergüenza que suponía someterse ahora al III Reich por parte de muchas autoridades luteranas. Quizás, sencillamente, lo hiciera por seguir el estilo de su amigo y director José Bergamín, experto en el escándalo y la provocación, y que tanto agitaba a Manuel de Falla. En cualquier caso, Ímaz no se ahorró buenas palabras para la actuación valiente de Karl Barth, quien irremediablemente se pronunció como opositor, no ante la victoria nacionalsocialista, asunto político, sino ante la creación de la Iglesia aria, pues interpelaba directamente a la fe y la sometía a un principio ajeno a ella.

Consideraba Ímaz, seguidamente, que el problema de fondo en Alemania consistía en que era un país donde las hierbas religiosas, las raíces, habían sido arrancadas tiempo atrás: el sentido sacralizador de la raza y el estado llevaba décadas, siglos, operando en la tierra de Lutero, y finalmente, parafraseando al doctor Krause, jefe de la sección de Berlín de la Iglesia aria, se transformó a Jesús en un héroe nórdico, en un

[802] *Cruz y Raya*, agosto de 1933, pp. 163-167, bajo el nombre de "La unión de los jóvenes"
[803] Titulado "A Dios por la razón de estado", *Cruz y Raya*, diciembre de 1933, pp. 103-118

Jesús-Sigfrido. Si la teología liberal, prosiguió Ímaz, creó un Jesús progresista, ahora había vomitado un Jesús ario. Tras abundar sobre todo el debate que se estaba produciendo en el seno de la nueva Iglesia alemana, Ímaz recordaba que ya Nietzsche señaló y propugnó la condición natural acristiana del pueblo alemán, y que el sometimiento de la Iglesia alemana al nuevo estado no era sino un paso más hacia la paganización total de Alemania. De esta forma, y con ello apuntaba en la misma dirección que Otazo y Mendizábal, ante la ausencia de identidad cristiana e Iglesia, florecía un estado demoledor y sagrado: "donde hay falta de Iglesia hay sobra de Estado o, si se quiere, cuando son imposibles las guerras de investiduras son posibles las de camisas."[804]

Tras esto, como haría Mendizábal, reconstruyó el camino alemán hacia la sacralización del estado y del *Volk*, que permitieron reducir a la persona a parte de un todo, y, por ende, sacrificarlo, frente al *personalismo* cristiano. Sin Iglesia católica, institución ajena al estado, era imposible oponerse religiosamente a él, escapar de él, y terminaba siendo convertido en la culminación de la razón, en la autoridad moral, como auspiciaba Hegel. Y así:

> "La conciencia prisionera del lenguaje. La conciencia prisionera del espíritu del pueblo. La conciencia prisionera del Estado. La conciencia prisionera de la raza. La conciencia prisionera de una camisa. La Palabra, prisionera de una camisa. De una camisa de fuerza. De una fuerza de 3.000.000 de camisas."[805]

No reproduciremos, por redundantes, todo el desarrollo que hizo a este respecto, pues lo que nos interesa es seguir mostrando los perfiles de unos y otros trabajos de *Cruz y Raya* para probar la similitud de su actitud y diagnóstico ante el fenómeno nacionalsocialista.

Al mes siguiente fue el padre Sturzo, líder de los *popolari* italianos, quien analizó el fenómeno fascista italiano y nacionalsocialista alemán.[806] El objetivo de su análisis consistió en historiar la génesis de ambos movimientos, tan parecidos y tan distintos al tiempo, y bosquejar, de alguna manera, quiénes habían sido responsables y culpables por permitir que semejantes movimientos se hicieran con el poder en Italia y Alemania.

Sus parecidos eran innegables, y se catalizaron en un haz de oposición ante liberales, demócratas, populares, socialistas, o centristas. Prontamente Sturzo buscó mostrar que el peligro fascista no fue un asunto meramente italiano, sino un fenómeno europeo, y que precisamente de no entender esto vino casi inadvertidamente, para muchos, el alzamiento nazi:

---

[804] *Íbid.* p. 112. Al referirse a las camisas está hablando de las camisas pardas, las famosas S. A. de Ernst Röhm, ardoroso defensor de una religión acristiana para el III Reich
[805] *Íbid*. p. 118
[806] Titulado "Fascio Lictorio y Cruz Gammada, en *Cruz y Raya*, enero de 1934, pp. 169-189

> "Un amigo mío, que hubo advertido a algunos jefes del Centro (Zentrum alemán) de la inminente catástrofe, recibió la insolente respuesta de: *¡nosotros no somos italianos!* No solo por Francia e Inglaterra, sino también por Alemania, corría la idea de que el fascismo era un sistema bueno… para los italianos. Pueblo inferior el italiano, en agraz para las libertades políticas y para las luchas ciudadanas, era digno de estar bajo la férula fascista, en una disciplina semiretórica y semiesclavista. ¡A cuántos ingleses no he oído expresar en términos correctos el mismo prejuicio anti-italiano! Pase en aquellos que al atravesar el Canal de La Mancha creen arribar a un país colonial. En cuanto a los demás ingleses, la teoría les ha sido lo bastante cómoda para admirar a Mussolini desde lejos y obtener ventajas desde cerca. Tal fue la política italianófila de Chamberlain y MacDonald."[807]

La negligencia principal de los sistemas políticos italiano y alemán fue permitir a asociaciones privadas y partidos armarse. En el caso alemán, esto fue fomentado por todos los gobiernos de la República en aras a formar a la juventud en el uso de las armas sin saltarse abiertamente las restricciones de Versalles, referidas al ejército profesional *stricto sensu*. Ni el Centro ni los socialistas, sostenía Sturzo, se libraron de esta doblez e imprudencia moral. Imprudencia que también achacó, empero, a las potencias de la Entente por su falta de sentido al imponer condiciones tan humillantes como las del Tratado de Versalles. Pero no fue el único de los problemas este de las armas: también la izquierda socialdemócrata vivió durante la República de Weimar una antinomia muy grave, como era su condición marxista revolucionaria y su aceptación, *de facto*, del sistema liberal-parlamentario. Esto le llevaba a una situación de tensión interna que se resolvía dando lugar a un partido que mezclaba propaganda marxista y gestión burocratizada de los gobiernos. El Centro, por su parte, se sentía incapaz de colaborar activamente con los socialistas, y además muchos de sus líderes aceptaban la República y la democracia sin convicciones firmes, como Spann y, sobre todo, Von Papen, quien en 1932 mostró su verdadero rechazo al republicanismo demócrata. Por ello, aunque hubo grandes convencidos en ambos partidos de las bondades de Weimar, las tensiones de ambos partidos debilitaron enormemente a la República, y toleraron un rearme militarista y nacionalista en una sociedad rota por la vergüenza de 1918.

Además de esto, consideraba Sturzo, hubo un segundo gran problema que explicó la caída por el precipicio. En el exterior, Alemania no encontró ninguna ayuda, ninguna mano tendida ni comprensión alguna para evitar la victoria hitleriana. Francia y Gran Bretaña no mostraron sino desprecio y una actitud exigente para con los gobiernos de Weimar, acosados por la presión interna y la soledad internacional. Esta situación empujaba a la victoria ineludible a los nacionalistas alemanes que socavaban al Centro y a la socialdemocracia germanas; finalmente, ambos partidos terminarán suicidándose o sacrificándose en el altar del germanismo que no supieron exorcizar.

[807] *Íbid*. p. 170

Este fracaso político encontraba, advertía Sturzo, paralelismo en la Italia de 1922. Escuadras armadas, jóvenes violentos y criminales que encontraron en la magistratura y el sistema político aquiescencia o cierta complicidad. Era, recuerda, lo que llevaba gritando a Europa desde su libro *Italia y el fascismo*, publicado en su primer año de exilio, en 1926. ¿Por qué el apoyo de cierta burguesía italiana a Mussolini y sus partidarios? Para evitar la alianza de socialistas y populares y, por ende, la victoria de obreros y campesinos; y como protesta nacionalista por el maltrato a Italia tras la guerra por parte de Francia y Gran Bretaña. Como vemos, Sturzo señalaba, en definitiva, factores muy similares para explicar el advenimiento del fascismo europeo: nacionalismo, humillación, y un sistema político que trató de manipular a camisas negras y pardas para someter a sus enemigos, pero acabaron siendo devorados por aquellos, como fue la Marcha sobre Roma. Era por ello que el sacerdote italiano se sublevó ante el determinismo histórico que defendían que tanto la guerra del 14 como el advenimiento del fascismo fueron acontecimientos fatales inevitables; no lo eran, y por ende hay responsables del crecimiento y validación del fascismo europeo, cargando para ello, de forma especial, contra liberales y burgueses, que querían excluir a los socialistas del juego político y mantener, al tiempo, a los católicos italianos como fuerza sumisa complementaria (cosa que, recordaba, se rompía con sus *popolari*).

Y con todo ello, alcanzamos el punto del que hablaron en las páginas de *Cruz y Raya* Romero Otazo, Mendizábal e Ímaz, y así reaparece el diagnóstico central: el estado y la nación se habían sacralizado:

> "La nación en Italia, la nación y la raza en Alemania, han sido convertidas en objeto de devoción y culto. Todo secuaz con camisa negra o parda se ha vuelto un militar consagrado, o mejor, un cruzado del partido. Las continuas paradas, la reunión de inmensas muchedumbres con charangas, estandartes, gestos y gritos, bengalas y discursos, proporcionan al pueblo como una embriaguez colectiva. Algo hay en esto de psicosis exasperada de unas masas descontentas y trastornadas, en desencadenado frenesí."[808]

Era el estado-partido, el estado-totalitario. Este estado, según Sturzo, tenía sus orígenes en un reciente estado liberal-democrático que había ido concediendo demasiada presencia a la intervención estatal en la libre vida de los ciudadanos, e incluso de la propia Iglesia y su justa competencia. Pero toda comparación con el estado-totalitario era absurda e ilícita: en este el poder público ordenaba, modelaba, y controlaba la moral, política y vida de todos los individuos. Destruyó la igualdad jurídica que, precariamente a veces, garantizaba el estado liberal, para imponer privilegios despóticos de partido en todos los órdenes y, con ello, justificaba la actitud criminal y mafiosa de unas élites contra colectivos como los judíos, los socialistas o los católicos, en Alemania e Italia, respectivamente. Así se normalizó la aparición de un estado policial, armado, violento,

[808] *Íbid*. p. 177

que hizo de la cárcel y el campo de concentración su manera de ordenar la sociedad, de disciplinarla.

Terminó su trabajo hablando del papel de la Iglesia ante toda esta tragedia política. O entendimiento para coexistir, o lucha sin cuartel. En este sentido hablaba de la obligación de la Iglesia de aceptar las formas seculares de los estados en lo posible, y entenderse con cualesquiera partidos; al tiempo, sin embargo, había de marcar los límites que no podía tolerar. Aquí apareció la encíclica *Non abbiamo bisogno* de 1931, donde se condenó el estado pagano del fascismo y su sentido totalitario y violento. Lo mismo sucedió en el Concordato con Alemania, donde Sturzo señaló los elementos que se habían pactado, y que Hitler, en realidad, no tardó en incumplir: no es de esperar que los principios cívicos y cristianos pudieran conjugarse con la persecución a los judíos, la exaltación de la raza y la violencia política. De esta forma justificó Sturzo el Concordato: era una medida para tratar de salvar la libre participación de la Iglesia en la vida alemana, para así resistir jurídica y socialmente a los embates de Hitler; y en último caso, con la lucha de obispos y laicos privadamente, en conciencia, si todas las libertades católicas fueran aplastadas por los nazis. Se preguntaba, finalmente, si ambos acuerdos (Letrán con Italia, y el reciente Concordato con Alemania) serían capaces de despertar la vida católica en ambos países. No obstante, recordaba que en Alemania

> "la resistencia de los católicos fue inferior a sus deberes. Gran parte de la juventud, ya por defección al Centro y a las demás asociaciones católicas, ya por fanatismo nacionalista, se afilió a los nazis, a pesar de la prohibición episcopal: y a favor de los nazis participó en las elecciones políticas."[809]

Esto, concluyó Sturzo, no podía servir para justificar que ambos acuerdos buscasen una colaboración o aceptación de los fascismos; más bien, recordaban al concordato firmado con Napoleón, solo que ahora la Iglesia era más fuerte que aquella, pues entonces era prisionera del regalismo de las monarquías. Ahora se hallaba reforzada tras casi un siglo luchando en el terreno de la libertad. Si los sindicatos y asociaciones católicas fueran libres bajo el fascismo totalitario, podrían luchar contra él, pues el catolicismo seguía siendo una fuerza formidable: en cambio, la desorganización supondría el sometimiento seguro. Ahora bien, la actitud de los católicos, como denunciaba antes, había de ser otra, porque de momento los millones de católicos asociados en ambos países habían preferido la docilidad a la lucha, a excepción de los *popolari* italianos.

Este trabajo de Sturzo, más pormenorizado en el análisis del ascenso de los fascismos, es relevante por dos elementos evidentes. En primer lugar, porque se trataba del gran líder demócrata-cristiano de Italia y, sin duda, europeo. Es por ello que su

[809] *Íbid*. p. 181

participación en *Cruz y Raya* sea tan destacable. Pero, en segundo lugar, llama la atención el enorme parecido en los análisis entre los anteriores trabajos y este, al menos en su línea esencial: la raíz del mal fascista es la sacralización del estado y la nación, y por ende se opone a cualquier concepción lícita de estado para un católico. En este sentido, podemos aventurar que tuvo perfecta continuidad esta interpretación con su posterior oposición, en los años de la guerra española, a toda lectura de la misma como cruzada o guerra religiosa. Casi podríamos parafrasear aquellas palabras de Sturzo sobre los "cruzados de partido" cuando aparezca la retórica franquista sobre los mártires del bando sublevado. Es indudable que la actitud de buena parte de estos personajes durante la Guerra Civil no se forjó en 1936, sino que representó la culminación, ciertamente coyuntural y sometida a presiones personales, de lo que ya mostraron en las páginas de *Cruz y Raya*.

Volvía a la carga Eugenio Ímaz en el número 12, de marzo de 1934, esta vez acerca de política laboral y obrera, comparando la Alemania nazi con la Italia de Mussolini, y, eventualmente, con la Unión Soviética.[810] De esta manera, la comparativa que establecía Eugenio Ímaz partía de dos textos: la alemana Ley para la ordenación del Trabajo Nacional, de enero de 1934, y la Carta del Trabajo promulgada por el Gran Consejo Fascista en 1927. Ímaz consideraba que con estas dos legislaciones se dirimía la cuestión central de si los fascismos eran obreros, o solo demagogos, y si entre ellos existían diferencias de definición notables. Quizás lo más interesante del escrito fue que manifestó un pensamiento en transición, en dos niveles: primeramente porque el nazismo estaba en fase de descubrimiento para los europeos, y todavía se debatía (y se debate hoy) si fascismo italiano y nazismo alemán formaron parte de un todo común o no (como hemos podido ver hasta aquí, para Romero Otazo, Mendizábal y Sturzo, era un fenómeno análogo en dos países diferentes); en segundo lugar, porque a diferencia de estos tres personajes, Ímaz estaba en una fase de transformación hacia la izquierda, de forma parecida a José Bergamín, y para él, en este trabajo, lo fundamental era desentrañar si el fascismo alemán o italiano promocionaron de algún modo a la clase obrera o, sencillamente, eran nacionalismos demagógicos sin mayor recorrido social.

En un primer vistazo, señaló una diferencia que se le antojaba fundamental: en la Italia fascista, de corte corporativista (convendría recordar aquí la enorme importancia que en el pensamiento católico conservador tenía el sentido corporativo como restaurador de una sociedad orgánica frente a la lucha de clases de la sociedad moderna), existía el *contrato colectivo*; sin embargo, en la Alemania nazi apareció una suerte de feudalismo industrial, donde el trabajador se sometió por el principio de caudillaje, el *führerprinzip*. Esto suponía, en su opinión, que uno y otro régimen tenían naturalezas diferentes, frente a lo que pudiera parecer. Así, frente a una concepción de unidad moral social, de superación del individualismo liberal en el fascismo italiano, el nazismo no hizo sino imponer una brutal dominación del patrono sobre el obrero. De alguna manera,

[810] "Corporativismo y Caudillaje", en *Cruz y Raya*, marzo de 1934, pp. 129-143

"Mussolini llevaba tras sí una tradición socialista y societaria que no deshizo su desengaño socialista; Hitler no lleva otra tradición que su jefatura."[811]

De manera que la política laboral de la Alemania nazi se parecería más, en su inspiración totalitaria, a la de la Unión Soviética, pues si la fuente del derecho en Alemania era *honor social alemán,* en el país dominado por Stalin el derecho se fundamentaba exclusivamente en el *espíritu marxista revolucionario*. No así la *dignidad de la persona*, que la Alemania nazi no reconocía. Extremaba, así, el sentido anti-individualista llevándolo al puro despotismo, o a la "íntegra unidad agónica" de Schmitt, lo que suponía inequívocamente que "el ciudadano no polemice y que el individuo muera", en palabras de Ímaz.[812] Un caudillismo, en definitiva, que pretendía así, como advertían sus defensores, superar la división de clases que trajo la Revolución de 1789. Y es que, defendió Ímaz, si el nazismo consideraba "Unrat" (basura) todos los escombros del liberalismo, marxismo y el capitalismo, el fascismo de Mussolini trataba de crear algo nuevo a partir de los fracasos sociales modernos.

Ante lo que parecería una cierta defensa del corporativismo italiano frente al nazismo alemán, no obstante concluía Ímaz:

> "[estas diferencias] se sustentan sobre la base común de que para el fascista *todo está en el Estado, y nada humano ni espiritual existe fuera del Estado, ni posee, a fortiori, valor alguno* (Mussolini). Porque el fascismo, como común denominador de hechos políticos nuevos, es un partido que gobierna a una nación totalitariamente. A no ser que se entienda, desfigurándolo, por *totalitario*, la exclusión de la *pluralidad* de partidos."[813]

De esta forma tan críptica terminaba Ímaz, pero al tiempo tan manida hasta aquí: la identidad del fascismo radicaba en un totalitarismo de estado que, como señalaba antes, no reconocía la dignidad de la persona como tal. Entretanto, el vasco parecía ofrecer un análisis, al menos, amable para con el fascismo corporativista; esto podría deberse a que la sustancia de esta propuesta tenía mucho de antiliberalismo católico, y en una fase de búsqueda para superar el capitalismo en crisis, Ímaz, en tránsito político, pudo sentirse atraído por semejante fórmula. Sin embargo, conviene no olvidar en este punto que Ímaz acabó sus días en México tras luchar por la República española, siendo definido como un místico humanista antifascista, defensor de la democracia. Quizás también debiera señalarse que los autores que lo han trabajado lo definen como alguien ajeno a toda sistematización rigurosa de su pensamiento, elemento que podría explicar lo esquivo de algunos de sus trabajos, como pudiera ser este y otros aún más misteriosos que tendremos ocasión de trabajar.[814]

---

[811] *Íbid.* P. 133
[812] *Íbid*. p. 134
[813] *Íbid*. p. 136
[814] José Ángel ASCUNCE et al. (coord.): *Eugenio Ímaz: Hombre…* p. 9

Dos meses después, en mayo de 1934, tenemos otro trabajo sobre el fascismo, en este caso de Gómez Orbaneja sobre el fascismo y Gran Bretaña.[815] Sin ser un habitual en la revista, era un joven catedrático de Derecho Procesal de treinta años en Valladolid que ya había escrito en el segundo número de *Cruz y Raya* acerca del nacionalismo francés y alemán, y que, como liberal y jurista, defendió la naturaleza del estado parlamentario-liberal frente a las nuevas concepciones del mismo.[816] En este estudio analizaba, concretamente, la situación británica y las posibilidades que el fascismo tenía de triunfar en el país insular, concluyendo de forma clara que la situación y la política británica estaban lejos de la italiana y la alemana, sin por ello negar que hubiera crisis y zozobra.

Gran Bretaña, cuna del parlamentarismo, pionera en las grandes ideas y sistemas de pensamiento políticos europeos, no caería fácilmente en el fascismo, ni siquiera en una versión anglosajona del mismo. No dejaba de ser paradójico, pues el fascismo, en opinión de Gómez Orbaneja, era el reverso del marxismo, también creado en Gran Bretaña: frente a la revolución de los obreros, marxista, tenemos la sublevación de una clase media burguesa empobrecida por la crisis, fascista. Pero ni una ni otra, recordaba, tenían visos de triunfar allí. El parlamentarismo resistía, por más que los fascistas ingleses, agrupados en la British Unión of Fascists, estuvieran empleándose a fondo con los tópicos tan útiles en Italia y Alemania.

Afirmó, además, que existía un argumento sociológico claro y diferenciador: en Gran Bretaña no existió un antisemitismo popular, demagógico, que consiguiera arrastrar a la masa. Asimismo, a diferencia de lo que ocurría en la Alemania de la crisis y depresión de aquellos años, en las calles británicas se respiraba un ambiente amable, ajeno a la crispación histérica germana. Al tiempo, el gobierno nacional, liderado por Baldwin, se había acogido a un principio conservador radical, consistente en evitar hacer nada que pusiera en juego el equilibrio y quietud del país, y quizás el único síntoma de agitación social real era el crecimiento popular de los laboristas y Macdonald, pero para lograr una mayoría absoluta habrían de conquistar a las clases medias, cosa altamente improbable, en opinión de Gómez Orbaneja. Más allá de la anunciada disputa del poder entre ambos, Gran Bretaña había logrado digerir la crisis sin graves espasmos, más allá de su desvalorización del patrón-oro y el fin del comercio libre, dentro de una lógica reformista muy británica que exorcizaba cualquier otra posibilidad rupturista.

---

[815] *Cruz y Raya*, mayo de 1934, pp. 120-130, titulado "El fascismo, huésped de las nieblas"

[816] Gómez Orbaneja reúne muchos de los perfiles que delinean al grupo de *Cruz y Raya*. Nacido en 1904, obtuvo el doctorado por la Universidad Central de Madrid sobre Derecho Procesal en el año 1929. Antes de su defensa asistió en distintas ocasiones a cursos de libre elección en varias ciudades francesas, y entre 1930 y 1931 consigue de la JAE una pensión para estudiar en las Universidades de Bonn y Múnich. Ese mismo mes de mayo en el que publica el presente artículo logró acceder como secretario al Tribunal de Garantías Constitucionales. El apunte biográfico más interesante lo encontramos en su *Diccionario de Catedráticos Españoles de Derecho* del Portal de la Universidad Carlos III, consultado el 5 de marzo de 2020, véase:
http://portal.uc3m.es/portal/page/portal/instituto_figuerola/programas/phu/diccionariodecatedraticos/lcatedraticos/gorbaneja#fuentes

En cualquier caso, lo interesante, afirmaba nuestro autor, era entender los factores psicológicos e históricos que hacían a Gran Bretaña un país reacio al fascismo. Italia y Alemania eran dos países jóvenes, y su necesidad de definición nacional y de consolidación de su proyecto no era la de un país histórico, estable, y de identidad firme como la británica. Esto explicaría la histeria nacionalista y las políticas de "limpieza nacional":

> "El nacionalismo de los dos fascismos ha sido fundamentalmente, en la realidad subterránea de sus razones, un arma apuntando hacia dentro, un instrumento de política interior preparado para la guerra civil; un nacionalismo de enemigo íntimo, con el enemigo – liberal, socialista o judío – dentro de casa (…). Sin una unidad radical previa tal vez no se hubiese podido intentar en ese Occidente la tenaz empresa, que ha durado dos siglos largos, de desabsolutizar el Estado."[817]

Como vemos, de nuevo aparecía la tesis del estado totalitario como centro de la cuestión fascista. Así como no puede separarse historia y política, incluso el propio historiar, decía Gómez Orbaneja, el gran problema de los fascistas ingleses era que no podían despojar a Gran Bretaña de su sentido histórico *whig*, de concebir la historia en términos liberales y el proceso parlamentario como connatural a su condición nacional. En otras palabras, la identidad nacional inglesa, su conciencia radical de ser, consistiría precisamente en defenderse de toda intromisión del estado en sus libertades. En este punto, como citábamos en el anterior capítulo, recordaba Gómez Orbaneja que era una minoría respetable la que funcionaba como portavoz de esa conciencia, pues aún no se había producido la *rebelión de las masas*, en clara referencia a Ortega y Gasset y como alegato entreverado sobre el papel social de los intelectuales. Tanto marxismo como fascismo habían tratado de ganar el debate público aduciendo que semejante conciencia era un producto histórico de la dominación de mercaderes y comerciantes, pero con escaso éxito. Ni siquiera el tradicionalismo de Hilaire Belloc, admirador de la monarquía absolutista de los Estuardo del XVII, había logrado superar en el imaginario inglés a su verdadero héroe, Cromwell.

De esta forma concluyó Gómez Orbaneja su ensayo sobre el fascismo en Gran Bretaña. Mantenía, por tanto, una línea similar a los anteriores, en su interés por los asuntos europeos y el fascismo, considerándolo como una amenaza al orden occidental; asimismo, terminaba defendiendo que la verdadera vacuna contra el fascismo europeo la tenían los británicos en su conciencia de libertad frente a un estado autoritario, y por ello volvía a la idea recurrente en esta revista sobre el totalitarismo del estado como eje vertebrador del movimiento fascista. Así, dentro de la pluralidad de la revista, es evidente que existía un mismo tono y eco acerca de lo que sucedía en Europa.

[817] *Íbid*. p. 126-127

Al mes siguiente, en la sección "Cristal del tiempo", encontramos la reproducción de una página de la obra del cardenal Faulhaber *Judentum, Cristentum, Germanentum*, del año anterior, 1933.[818] La página elegida era muy reveladora, y coincidía plenamente con la tesis central de los comentaristas de *Cruz y Raya* sobre la realidad nacional-socialista: no se podía identificar la raza con la fe, ni el cristianismo con una identidad nacional. De lo contrario hablaríamos de paganismo idolátrico al estado y la sangre.

> "Raza y cristianismo no son cosas antagónicas, pero sí dos órdenes diferentes. La raza pertenece al orden natural; el cristianismo es revelación, orden sobrenatural. (…) Raza es cohesión y aislamiento nacional; cristianismo es mensaje universal de salvación para todos los pueblos. No hay que aguar los conceptos de revelación y redención, sobrenaturaleza y gracia. El cuarto evangelio distingue enérgicamente entre los nacidos de la sangre y los nacidos de Dios. (…) No somos cristianos por haber nacido de padres cristianos. Somos cristianos porque luego de nacidos, hemos renacido por el bautismo en Cristo a una nueva creación."[819]

Precisamente, proseguía, es el Nuevo Testamento, el cristianismo, el que lleva a plenitud universal una salvación que antaño los judíos concebían como estrictamente nacional: Israel. Desde Jesucristo, por tanto, la salvación es para los hombres de todo el mundo, no solo para el pueblo elegido originalmente. Y por ello, si bien no había contradicción entre la condición de cristiano y la de alemán, "no hay otro nombre ni otra sangre bajo la capa del cielo con los que podamos salvarnos sino el Nombre y la Sangre de Cristo".[820]

En línea con estas palabras de un obispo alemán, reflejo de su cuidadosa atención a lo que pasaba en Alemania y lo que se decía en el propio catolicismo alemán, del que se intentaba hacer constantemente eco *Cruz y Raya*, nos encontramos en agosto de 1934 otro trabajo de Alfredo Mendizábal sobre el nazismo. Su título parecía hacerse eco de las anteriores palabras, "Una concepción hemofílica del Estado (Estado de raza, sinrazón de Estado)".[821] Se trataba, en realidad, del trabajo más sistemático que hizo para *Cruz y Raya* Alfredo Mendizábal sobre el nuevo fanatismo racista nazi y su absoluta ilegitimidad jurídica. Considerando que el nacionalsocialismo socavaba todo el Derecho europeo anterior, andaba especialmente alarmado desde el 30 de junio de aquel año, fecha de la conocida como *Noche de los cuchillos largos* (*Nacht der langen Messer*). Nuevamente hacía aparecer por el texto las ideas ya revisitadas de totalitarismo como religión política, mesianismo pagano encarnado en Adolf Hitler, y creación de un nuevo Derecho alemán racista ajeno, de facto, a cualquier sentido del Derecho.

---

[818] *Cruz y Raya*, junio de 1933, p. 98. En la revista titulan al extracto "La fuerza de la sangre"
[819] *Íbid*.
[820] *Íbid*.
[821] *Cruz y Raya*, agosto de 1934, pp. 59-107

> "La sangre sobre el Derecho: mancillándolo, ahogándolo en su roja pleamar de sangre… ¿Subsiste algo que sea substancialmente jurídico, bajo la exaltación del derecho de la sangre? Tratemos de ganar, por la vía de lo episódico, la altura de la crítica de doctrinas que ya ofrecen, en plenitud de documentación, junto a la teoría, la realización en histórica inaudita experiencia."[822]

Al ofrecer una línea de continuidad con los trabajos anteriores, no abundaremos en ello más que en aquello que profundice o postule alguna novedad frente a lo que aquí hemos venido señalando. A este respecto es interesante advertir la conciencia clara del catedrático sobre la verdadera urgencia de su trabajo: arrancar de los españoles de derechas la admiración que sus medios les habían fabricado hacia la Alemania nazi:

> "(Tras los sucesos del 30 de junio) Con un gesto de asombro se cortó en muchos españoles la plácida sonrisa benévola con que miraban – sin ver – desde lejos, y *bien mal* informados por la prensa *de orden*, el desarrollo vertiginoso del fascismo germánico. ¿Pero es posible *allí* esto?"[823]

La raíz, indudablemente, era que "toda dictadura trata de sostenerse parapetándose en el pueblo; porque es antijurídico, todo poder despótico tiende a crearse su propio Derecho legitimador: *ex facto oritus jus*."[824] Y, aquí, entendía Mendizábal que lo mismo era el nazismo alemán que el fascismo italiano o el sovietismo ruso. Así, estaríamos ante un nuevo Estado Leviatán en Europa que, fascista o comunista, trataba de justificar *a posteriori*, so capa de nuevo Derecho, las imposiciones de su indisimulada violencia. Eran los "juristas en camisa", camisa nazi, que imponían la nueva moda fascista, sobre los que hablaba largamente en un tono de enorme reproche por contravenir, precisamente, la verdadera vocación del jurista y el Derecho, y así imponer sobre el desarmado ciudadano todo el peso del Estado totalitario: los derechos de la raza estaban por encima de la dignidad de la persona, lo contrario sería tenido por degeneración liberal. A renglón seguido Mendizábal introdujo su caracterización del régimen nazi como basado en la pura *hemofilia*:

> "Por ella el Derecho, tinto en sangre, pierde su calidad substancial y, olvidando que por causa de los hombres se ha constituido (…), levanta contra el hombre al Estado, que debiera ser medio eficaz para su servicio, y se convierte en enemigo potentísimo,

[822] *Íbid*. p. 61
[823] La cursiva es del autor, *Íbid*. p. 62
[824] *Íbid*. p. 63

> dotado de todas las fuerzas de opresión y salvaguardado por el caparazón de su irresponsabilidad, a extramuros de un verdadero ordenamiento jurídico."[825]

Mientras abundaba en toda esta nueva consideración del Derecho como la imposición del más fuerte, deslizaba una idea sugerente sobre el caso español y su nacionalismo:

> "(En España escribimos) patria con inicial minúscula, gracias a Dios, puesto que estamos libres del herético *culto* nacionalista, y aún quizás seamos la mayoría de los españoles de hoy invulnerables al virus racista, ya que la gloria de la raza fue el dejar de ser raza, el fundirse y confundirse con todas, dentro y fuera del territorio; el entregarse, en suma, generosamente."[826]

Destaca el hecho de que hablase del nacionalismo como "culto herético", pues proseguía en esa línea de concebir, como hizo en otro número Ímaz, del que hablaremos a continuación, el estatismo como fruto de la propia religiosidad germana protestante. En contraposición a esto, entendía que el proceso identitario español había tenido la virtud de ser universalista; sin decirlo, nosotros podríamos añadir "católico". Así, el elemento religioso sería especialmente decisivo para explicar, en opinión de Mendizábal y otros de *Cruz y Raya*, la concepción de nación y estado en unos países y otros. Era por ello que, a continuación, advirtiera sobre el sinsentido de la fascinación de la derecha española por un fenómeno tan ajeno.

Tras extenderse sobre el militarismo y el *Führerprinzip*, que culminaba en la *Noche de los cuchillos largos*, y la profunda arbitrariedad que suponía el concepto de "raza aria", Mendizábal se detenía a analizar algunas de las leyes que aplicaban este racismo de estado, como las políticas eugenésicas: ejemplo máximo, en opinión del jurista, de la zootecnia brutal del nuevo régimen, expresión acabada de su anticristianismo furibundo. Ante toda esta realidad, surgiría con singular autoridad profética la voz de los obispos:

> "Cuando todo lo que acontece sea pasado, y las desatadas furias de las selvas de Teotoburgo se esfumen en el eco de un viento ya lejano, quedarán para siempre unos nombres de unos obispos que bien supieron serlo alzando – ante la nueva mítica pagana de la raza – su gran voz protestante de católicos; serena voz paterna, de advertencia y condena; de salvación del Hombre, en riesgo de naufragio en peligrosas tinieblas ancestrales."[827]

[825] *Íbid*. p. 67-68
[826] *Íbid*. pp. 69-70
[827] *Íbid*. p. 89

Y esta actitud era especialmente importante, advertía Mendizábal, siendo como era la nación alemana un pueblo tan sumiso y obediente, disciplinado, incapaz de protestar, de oponerse. La lucha presente y futura, señalaba nuestro autor, se situaba en las escuelas, entre un estado que quería monopolizarla y una Iglesia que había de ser firme para mantener la libertad de los colegios católicos: de lo contrario el mito racista sería impuesto a todos los jóvenes alemanes, anuncio de peores desgracias. La respuesta católica, como predicaba Mendizábal en trabajos anteriores en *Cruz y Raya*, debía ser más resuelta a partir de ahora:

> "La actitud benévolamente expectante del Catolicismo a raíz de la conclusión del Concordato se vio tan pronto defraudada y burlada por la nueva ofensiva paganizante. Multitud forman ya los católicos alemanes que en prisiones teutónicas o en campos de concentración, cuando no en forzado exilio, sufren vicisitudes análogas a la de los judíos, comunistas y socialistas, perseguidos por la monocracia imperante."[828]

Como denuncia velada a la tibieza de los medios católicos, constante en *Cruz y Raya*, Mendizábal recordaba que los obispos alemanes condenaron la doctrina por totalitaria antes de 1933, y los escritos de Rosenberg llevaban años en el *Índice*. Como los teólogos alemanes del siglo XVI y XVII, los obispos alemanes recordaban la vieja lucha católica contra el absolutismo del estado, señaló Mendizábal, con especial mención del valiente obispo muniqués Faulhaber, de quien el número anterior se reprodujeron declaraciones inequívocas contra la confusión entre cristianismo y racismo, y que terminaba glosando al final del trabajo. Como vemos, sin necesidad de hacerlo explícito, era evidente la diferente consideración que tenía para alguien como este catedrático de Oviedo el absolutismo monárquico de la Edad Moderna frente a otros autores católicos de su tiempo, como pudiera ser cualquiera de los escritores de *Acción Española*.[829]

En suma, este abultado trabajo condensaba la denuncia de Alfredo Mendizábal sobre la violación profunda que supuso el nuevo III Reich para el Derecho occidental tradicional y la moral cristiana. La confusión entre Estado-pueblo-partido-Führer, llevaba a un totalitarismo racista absolutamente despótico que trituraba la vida alemana sacralizando la fuerza y la violencia fundado en el único principio del *Führer* como única voluntad legislativa. Y todo ello, ante el lamentable pasmo de una derecha española que no había querido ver a tiempo el ciclón civilizatorio que suponía este nuevo movimiento

[828] *Íbid*. p. 92

[829] Así lo recordaba González Cuevas, alegando que los medios católicos predicaban el autoritarismo de Estado y alababan la monarquía absolutista: pues bien, efectivamente, no todos lo hacían. Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS: "La Guerra Civil de la espiritualidad: el catolicismo español y sus enemigos (1898-1936)" en DE LA CUEVA, Julio, MONTERO, Feliciano (eds): *La secularización conflictiva…* pp. 39-73

fascista alemán, ni siquiera escuchando las constantes denuncias de los obispos alemanes, en sus alocuciones ni en sus cartas pastorales, como la de Fulda.

> "El Estado moderno – o modernista, vanidoso de totalitarismo – tiende a convertirse, a invertirse, en máquina terrible de opresión de la *persona*; y sólo en el mundo del espíritu se reconocen y se defienden, contra todo materialismo, los valores perennes de humanidad. La nueva crisis del Derecho en el Estado no se resuelve sino a través de la metafísica; porque el Estado fuerte niega ya francamente el Derecho, y con él, la Libertad."[830]

La última reflexión monográfica acerca del nazismo la encontramos en el último número de la revista, de junio de 1936, a cargo de Eugenio Ímaz, sobre la libertad y la religión en el país germano y, por extensión, su comparación con modelos anteriores.[831] En él, Ímaz planteaba la nueva relación entre religión y estado en la Alemania nazi, donde Hitler y el NSDAP habrían construido una religión de estado en la que el cristianismo había de someterse al Führer. No dejaba de ser paradójico, decía Ímaz, que el país que se jactaba de haber creado la libertad de conciencia, "para asegurarla mejor, se la niegan ahora a toda confesión dogmática".[832] Era esa nueva necesidad del estado por reducir la religión a *Religiosität*, es decir, a una cuestión vaporosa e íntima que no tenía cuerpo en la realidad social. No escondía que, en realidad, desde que los alemanes crearon aquel concepto de la libertad de conciencia, no habían hecho sino orillar la religión a golpe de estado, y esta ola, advirtió el vasco, había llegado a España. ¿Referencia abierta a la política religiosa de la Segunda República? No lo afirmó explícitamente, pero podríamos pensar que así era, a pesar de que Ímaz semanas después se opuso golpe militar, no lo olvidemos. En cualquier caso, su crítica a la religión de estado pagana era la línea habitual que hemos venido rastreando previamente en *Cruz y Raya*.

Quizás la originalidad del escrito se encontrase, más allá de algunas reflexiones sobre la pluralidad religiosa en el III Reich, en la comparación que hacía del modelo continental tradicional y el anglosajón, nada parecidos al nuevo estatismo mesiánico. El primero, del que había sido partícipe tradicionalmente España, se caracterizó por ser un modelo tolerante, en el cual el estado promociona una religión confesionalmente, pero permitió otras: una libertad recortada ante el poder del estado. Por el segundo, que de manera sutil defendía Ímaz, la libertad personal no sufrió merma alguna, sino más bien el estado se vio limitado por los derechos religiosos y estaba imposibilitado para invadir la conciencia de sus ciudadanos; sería el modelo anglosajón. Y es que, abundaba Ímaz, la separación de Iglesia y Estado buscó, realmente, la libertad de la religión, así como la democracia surgió para evitar que el estado tenga mando para invadir sus conciencias.

---

[830] *Íbid*. pp. 99-100
[831] Titulado "La fe por la palabra", junio de 1936, pp. 100-105
[832] *Íbid*. p. 100

> "El contraste resalta claro: en un caso es la libertad lo que pone el correctivo al Estado, a la obediencia debida a la mayoría; en el otro, es el Estado, el interés público, el que pone coto a la libertad".[833]

Así, en definitiva, el modelo continental, de raíz regalista, fomentó el poder del estado, y tuvo su peor hijo en el nuevo estatismo alemán. Y, en última instancia, eran hijos, en definitiva, de la Reforma: "ninguna objeción le puede poner el luterano o el calvinista a su Estado, pues Lutero y Calvino han sostenido las exigencias absolutas del oficio del *Príncipe*."[834] Pero lo que es más interesante, es que Ímaz compartía la mirada del catolicismo renovador de aquellos años, considerando que, en realidad, el catolicismo era quien verdaderamente protegía la libertad religiosa hasta la desviación absolutista: "Los católicos, por su parte, se defendieron bastante bien, o bastante mal, con la existencia efectiva de las dos potestades, hasta que vino aquello de *el trono o el altar* y todas las precarias mentiras restauradoras."[835] Frase reveladora, que bien recuerda a otro trabajo de José María Semprún sobre la monarquía de Felipe II y su política religiosa, que tendremos ocasión de analizar. Y así entendía Ímaz el siglo XIX, donde el liberalismo terminó por cristalizar, tristemente, en una nueva forma de regalismo estatal con la Restauración.

Concluyó Ímaz, finalmente, que la transformación de la fe cristiana alemana en fe estatal, nacionalista, no debía sorprender a nadie:

> "No es, pues, un alegre disparate si un conspicuo *nazi*, al encajar en un discurso el reproche que al régimen se le hace de perseguir la religión, pregunta que cuándo ha habido más fe en Alemania que ahora en que tantos y tantos alemanes creen en Hitler, tienen su desatada fe puesta en él. Y también está en su juicio el anciano Ludendorff al pedir que no se castiguen en el Código Penal como delito de profanación – *Gotteslästerung* – sino aquellos actos que repercutan en un vilipendio de la fe *alemana*, de los sentimientos religiosos o fideístas alemanes. *Aquí están, no pueden hacer otra cosa*."[836]

[833] *Íbid*. p. 102
[834] *Íbid*. p. 102
[835] *Íbid*.
[836] *Íbid*. p. 105

**Una amenaza más lejana: la URSS**

Además de los atentos análisis ante lo que pasaba en Alemania, desde *Cruz y Raya* también hubo algunos trabajos dedicados al socialismo europeo y, en concreto, al proyecto de la Unión Soviética. No obstante, son muchos menos, y estuvieron capitaneados por Eugenio Ímaz, un hombre ambiguo en su escritura, pero nunca abiertamente defensor del sovietismo, y por tanto no encontraremos aquí un "giro a la izquierda" de la revista como asunción de los principios revolucionarios. Esto no niega el hecho innegable de que los escritos acerca de la cuestión socialista mostraron mayor amabilidad que aquellos que, como hemos visto, se dirigían hacia el fenómeno nazi. Podríamos pensar que, entre otras cosas, el escritor de *Cruz y Raya* buscaba sacudir la conciencia católica de una derecha que hacía exactamente lo opuesto: predicar el apocalipsis comunista y mirar con tibieza a los regímenes fascistas. Quizás el tener como público lector objetivo ese tipo de catolicismo pudiera mover a los comentaristas de nuestra revista a un tono opuesto.

El primero de los trabajos acerca del socialismo lo encontramos en el número 6, de septiembre del 33. Lo firmó, precisamente, Eugenio Ímaz, y lo tituló "Socialismo desbaratado".[837] Tras una elocuente cita de Nietzsche que describía el socialismo como burda voluntad de poder del estado, Ímaz pasó a analizar una reciente obra, *Der Zusammenbruch des internationalen Sozialismus*, de E. H. Edwards, publicado ese mismo año. No hay que olvidar que Ímaz era un buen conocedor de la lengua y cultura alemanas, pues había hecho estancia allí en Friburgo en 1928. Este libro ofrecía una visión muy crítica del socialismo de la Segunda Internacional y la política de masas; en opinión de Ímaz, parafraseando a Edwards, el socialismo materialista colapsó con la política de masas, pero su transformación en populismo demagógico era, por otro lado, la receta para llegar al nacional-socialismo. Por ello, tras el escrito de Edwards se esconde la tesis de que el socialismo podía transformarse en nazismo rápidamente.

No obstante, este escrito no escatimaba crítica alguna contra el socialismo. Analizando la raíz hegeliana de Marx, Ímaz afirmó que el gran problema del marxismo no era solo seguir la dialéctica histórica del primero, sino transformarlo en materialismo histórico y dedicarse a profetizar, como un *deus ex machina*, el final de la historia. Esto impedía la lucha, convertía el fin en algo necesario e inevitable, por lo que el compromiso personal se tornaría superfluo. Ese mismo determinismo, declaró, llevaba aparejado la idea de dictadura del proletariado, determinista y mecánica, que era el segundo gran escollo del marxismo. En definitiva, el marxismo estaba completamente *deshumanizado*: arrancó, en nombre del socialismo científico, cualquier referencia religiosa a la justicia. Es innegable, en este punto, la enorme resonancia o concomitancia de este análisis con el que hacía del socialismo Semprún Gurrea en el primer número de *Cruz y Raya*: el problema del marxismo era su materialismo y su negación del sentido moral de la lucha

[837] *Cruz y Raya*, septiembre de 1933, pp. 139-151

social. Faltaba *fe revolucionaria* y sobraba ciencia socialista. Lo despiadado de Lenin, su gran problema como líder, fue que siendo marxista se hizo cada vez más marxista: cada vez más deshumanizado, más ajeno a la moral, con tal de imponer su esquema dialéctico. La misma idea de rechazar mejoras laborales concretas con tal de no alimentar al Estado capitalista, como hizo parte del socialismo alemán, sería muestra de un idealismo que tenía lo peor de ese marxismo materialista.

La revisión oportunista más clara a este esquema lo ofreció Karl Bernstein y su comprensión de la lucha democrática como sustitutivo de la dictadura del proletariado para traer el orden socialista superior. Así, Ímaz categorizaba este esfuerzo como *oportunismo* socialista, como el encuadre teórico que permitía salvar la teoría marxista de su aislamiento práctico: "a los pocos años, el oportunismo acaba comiéndose a su padre".[838] Aquí introdujo Ímaz un comentario al socialismo español muy crítico, pues alegó que se llegaba a la razón de la sinrazón: socialistas españoles que proponían, ya no la dictadura del proletariado, sino la dictadura del socialismo democrático para impedir el triunfo del fascismo; es decir, ya ni se buscaría el orden superior socialista predicado años atrás, sino una dictadura para salvar al Estado burgués.

De esta manera, el paso del socialismo teórico al oportunista de Bernstein no supondría sino continuar la decadencia del impulso revolucionario, y la predicación de la dictadura socialista en un esquema democrático no era sino su degeneración más palpable. Si se descartaba la dialéctica materialista el marxismo bernsteiniano dejaba de tener sentido como marxismo. Era otra cosa. Y terminó con uno de esos párrafos vitriólicos lleno de juegos de palabras:

> "Prudentes como serpientes y sencillos como palomas. Porque, a pesar de todas las limitaciones, a pesar de todo el hierro dulce (en referencia a la desvirtuación bersteiniana del marxismo), nunca olvidan que *Marx es en último término quien rehace al mismo Marx*. A ese clamor que se ahoga en las entrañas del creyente, *credo quia absurdum*, le sustituye, a pedir de boca, el grito bizantino de *nosotros los marxistas*. Y se abre ese aburrido juicio sucesorio que es la mitad del socialismo. Lo que les interesa es no perder el juicio: los fieles de la iglesia marxista. Pero se ganan el de la historia, que pierden."[839]

A los dos meses, en noviembre, encontramos una sugerente transcripción de una conferencia recientemente pronunciada por Pío Baroja en el Ateneo de San Sebastián, aquel en el que tantas veces estuvieron Eugenio Ímaz y Xavier Zubiri, como vimos. Pronunciado el mismo 2 de noviembre de aquel año 1933, el literato sostenía, fundamentalmente, el enorme peligro que suponía el comunismo revolucionario, pues comprendía la ideología como si de una religión se tratase.[840] Nuevamente, por tanto,

[838] *Íbid*. p. 147
[839] *Íbid*. pp. 150-151
[840] *Cruz y Raya*, noviembre de 1933, p. 148

encontramos la interpretación de que las nuevas ideologías totalitarias, antes el nazismo, ahora el comunismo, como sustitutivos de la religión católica. Es decir, adoración al estado y la ideología como nuevo fideísmo. Así lo afirmó Pío Baroja, cuando dice:

> "Ya los rusos, como desconfiando de toda teoría relativista, convierten el comunismo en religión, a Lenin en profeta y hacen que la Dialéctica de Hegel, que no parece más que un juego de seminario laico, se considere algo de un rigor científico absoluto."[841]

Y de ese "monoideísmo" nacían las matanzas comunistas en Rusia y, recalcó, también las acciones absurdas como la de Casas Viejas. Terminó así apelando a evitar que la política invadiera la vida propia de la gente, que no todo se redujera a ella, que el español no se dejase embaucar por charlatanes de plazuela. Sin decirlo explícitamente, Baroja trataba de separar la vida pública de la privada, la política de la vida personal, pues lo contrario sería hacer de la política religión, podríamos concluir nosotros. Es por esto que este fragmento encajó realmente bien en el macro relato de *Cruz y Raya* acerca de la amenaza totalitaria. No deja de ser interesante, por cierto, la paradoja de que Pío Baroja tratase de reclamar la autonomía del pueblo frente a falsos predicadores… siendo un intelectual que, desde un foro del espacio público, como era aquel vasco ateneo, trataba de corregir las actitudes de la masa. Era la velada disputa por el liderazgo de la masa entre políticos e intelectuales.

El último trabajo referido a la URSS lo encontramos en el número 34, titulado "Se descubre un nuevo ismo", nuevamente firmado por Ímaz.[842] En este ensayo hizo un análisis del nuevo ismo, el *stakhanovismo*, y lo comparó con un fenómeno similar, aunque de orden distinto, el *taylorismo*. En suma, comparar dos modelos laborales de dos sistemas y dos países diferentes: el capitalismo estadounidense y el socialismo soviético. En ambos casos se trataba de una división del trabajo en aras de lograr mayor productividad. Y así, los obreros soviéticos del segundo plan quinquenal, afirmó Ímaz, se volvían inesperados defensores de la división productiva del trabajo. La diferencia estribaba en que en la URSS el Estado elegía por el obrero a qué cosa había de dedicarse, qué cosa le convenía, frente a la división del trabajo de la economía clásica y el nuevo sistema productivo occidental, el taylorismo. En realidad, por tanto, el stakhanovismo era "una imitación grosera, una mistificada mixtificación comunista". Los socialistas, recordó Ímaz, antes de 1914 calificaron al taylorismo no como *organización científica del trabajo*, sino como *organización científica de la fatiga*: qué ironía, apuntó el vasco, ver ahora cómo se alababa el stakhanovismo.

[841] *Íbid*.
[842] *Cruz y Raya*, enero de 1936, pp. 121-131

Tras este indisimulado ataque contra el stakhanovismo, pasó revista al taylorismo. Sugirió que, de la misma forma que Marx creó el *deus ex machina* de la plusvalía para resolver la contradicción interna del capitalismo y condenarlo a la superación socialista, Taylor, y luego Ford, descubrieron otro *deus ex machina* que convirtió al hombre en herramienta científica: el *sobresueldo*. Permitió este que, si bien el empresario mantenía la ganancia de la plusvalía proporcional a lo sobreproducido, la tasa de productividad añadida revertía intensivamente en el obrero. Sin embargo, Taylor, cuáquero puritano obsesionado con la productividad, terminó por dar la vuelta al sistema, calculando el salario base en negativo, de manera que:

> "Ya no hay unos obreros que reciban más que otros, sino unos obreros que reciben menos que otros, lo que viene a ser lo mismo, como una vuelta a la izquierda es una vuelta a la derecha. Una *perspectiva de castigos* desplaza a una *perspectiva de recompensas*. Perspectiva de castigos porque – y ya no sabemos si Taylor conoce mejor el paño por sastre o por puritano – *el carácter más general de los trabajadores es la holgazanería*."[843]

Como vemos, Ímaz señalaba el hecho religioso, y no solo esta vez, como elemento explicativo de una forma de concebir el trabajo y la economía, en una línea que pudiera recordar a la de Max Weber, si bien no la citó en ningún momento.[844] Por tanto, se trató de una nueva apelación al elemento religioso como raíz de una concepción temporal y antropológica: si en el nazismo era el paganismo, la secularización de la vida y su absolutización inmanente, en el caso del productivismo capitalista existía un inequívoco poso de puritanismo. Así, en la concepción taylorista, el trabajador era vago, holgazán, no por naturaleza, sino por su pecado, y su agrupación laboral potenciaría semejantes debilidades. Era la pereza sistemática. No era, según Taylor, un elemento primigenio de rebeldía salvífica contra la explotación, como opinaba Marx, sino un pecado que solo una férrea disciplina laboral podía corregir: de ahí la organización científica del trabajo, que traía la prosperidad económica y la superación del pecado. Este esquema presentado por Ímaz apelaba invariablemente al puritanismo protestante, en su concepción última del hombre caído como incapaz de bien.

Decíamos antes que Ímaz defendía que el stakhanovismo no era más que una reproducción comunista, burda, del taylorismo. Tras reproducir unas palabras de Stalin a colación del fenómeno stakhanovista, sentenció Ímaz:

> "¿Para eso la revolución, para que se *establezcan diferencias* y un camarada pueda cobrar hasta el doble que el otro? Stalin reconoció hace años la necesidad de las retribuciones diferentes; esto le aconsejaba la urgencia del trabajo de los técnicos y de los

[843] *Íbid*. p. 125
[844] Marx WEBER: *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*, Intercultural Press, 2013. Originalmente publicado como ensayos separados entre 1904 y 1905

> obreros calificados (sic). Ahora da un paso más, o se lo marca a un movimiento, pues se trata, esta vez, de generalizar peliagudas diferencias entre todos los obreros, estimulando su capacidad, o su abnegación, con consideraciones de *héroes del trabajo* y azuzándolas con sobresueldos."[845]

A pesar de que Stalin tratase de justificar este salto a capitalismo de estado aludiendo a que era una tarea necesaria e ímproba para lo que todo estaba justificado, apuntaba Ímaz a que, por el contrario, se trataba de una decisión incongruente que solo se explicaba a partir de una "fe quimérica" en el comunismo.

> "Utopía en Marx, con todo su socialismo científico, pues aun en su misma clarividencia de economista, para no hablar de su alucinante clarividencia práctica, dialéctica, revolucionaria, es obra luminosa de *su fe*. (…) El socialismo hará brujo al eterno aprendiz, y entonces empezará la verdadera historia del hombre. Utopía en Lenin, (…) donde la quimera funciona limpiamente con su duplicidad característica: el vigoroso realismo del luchador que le hace adivinar, por la vía revolucionaria, el auténtico pensamiento hegeliano de Marx, desconocido por sus discípulos inmediatos. (…) Utopía también en Stalin, cuando quiere ver en el stakhanovismo la marcha dialéctica de la historia que masticará la contradicción entre el trabajo físico y el intelectual, entre socialismo y comunismo."[846]

Por lo demás, no podía esconderse para ningún entendido la realidad del sentido histórico del nuevo fenómeno laboral soviético, y para ello citó las palabras del comisario de industria pesada, Grigory Ordzhonckindze: "el stakhanovismo nos fortalecerá de tal modo que no habrá Hitler ni imperialista japonés que se atreva con nosotros".[847]

Por terminar, podemos apuntar a que fueron claramente menor en cantidad y profundidad los trabajos dedicados a la URSS, y estaban concentrados en Eugenio Ímaz. Es innegable, como apuntábamos páginas atrás, que el fenómeno nazi despertó mucho más interés, quizás por su novedad, quizás por su cercanía, quizás por el número de expertos en cultura germánica, y probablemente también porque, como aducían muchos de los editores de la revista, la derecha española había explorado sobradamente el miedo comunista, y en cambio había bailado el agua al fascismo alemán. Sin embargo, incluso en los pocos trabajos sobre la URSS que hemos podido analizar aparecían algunos de los elementos que resonaban para el caso alemán: el elemento religioso. Así, la transformación de la fe religiosa en una fe política, en un "más acá" temporal, desplazaría

[845] *Íbid*. p. 128
[846] *Íbid*. p. 130
[847] *Íbid*.

el objeto de adoración, pero no el celo y esperanza religiosas en dicho proyecto, fuera fascista o, como escribía Ímaz en 1936, marxista.

## El totalitarismo como fenómeno europeo

Además de los artículos dedicados al caso nazi y soviético, es muy interesante recoger aquellos que hicieron referencia al caso totalitario general, como fenómeno global, occidental, de reciente creación y de perturbadoras consecuencias, fuera del país que fuera y tuviera la morfología que tuviera. En ellos, más allá de matices, seguimos encontrando clarísimos ecos de las tesis hasta aquí defendidas sobre la conversión de la política en religión y el surgimiento de un nuevo estado absoluto.

El primero de ellos fue el que probablemente se salió con mayor claridad de la tónica general. Estuvo escrito por un todavía joven José Antonio Maravall, a futuro historiador de las mentalidades, que por entonces era católico y discípulo de Ortega.[848] En este trabajo propuso algunas reflexiones sobre lo que entendía como crisis del estado liberal clásico, ajeno a cualquier intervencionismo, a partir de las conferencias pronunciadas en la Central de Madrid por parte de Posada, decano de la Facultad de Derecho, en 1934.[849] En él postuló, en definitiva, el final inevitable del Estado no intervencionista, o en otras palabras, defendió la necesidad histórica de que el Estado tuviera mayor presencia en la resolución de los problemas sociales y políticas.

> "Ha sido sin duda un mal para la evolución político moral de Europa que se presentara al Estado como la antítesis de la libertad y que todo el problema moderno del Estado se planteara como una limitación del individuo, en lugar de ver en el Estado una zona de integración y realización moral de la persona. Excepciones como las de Hegel no hacen más que destacar esa desviación a que aludimos en la concepción del Estado."[850]

Argumentó que el Estado del XIX no podía ser el del siglo XX, debido a que fuera de él se habían producido enorme cantidad de cambios y transformaciones sociales que impusieron la tensión por resolver entre individualismo y socialismo. De manera que el Estado del XIX, arraigado sobre la triple apoyatura de individualismo, racionalismo y capitalismo, era ya insuficiente, y edulcorar este modelo no podía ser la respuesta a la crisis. El estado no podía reducirse a una serie de frenos constitucionales para blindar las libertades individualistas, como pensaba el liberal clásico. Y esto, insistió, sin negar la doctrina tradicional católica de que existían derechos de las personas anteriores al estado, y superiores a él. Pero, añadió a renglón seguido, habían de ser recogidos y reconocidos por el Estado por el contenido de respeto ético de dicho Estado, y no concebidos como

[848] Francisco ABAD: "Sobre Antonio Maravall...
[849] *Cruz y Raya*, enero de 1935, pp. 101-106, titulado "La crisis del concepto de Estado"
[850] *Íbid*. p. 102

medio suspicaz para protegerse los unos de los otros (individualismo). Esto sería sostener una concepción del Estado de Derecho como mero aparato contencioso-administrativo, tal y como explicaba Carl Schmitt. Esta última cita, por cierto, no deja de ser llamativa.

Citando a Posada, Maravall proseguía declarando que los últimos elementos constitucionales que los países europeos habían introducido para dotar de un contenido integrador al Estado, y superar esa caricatura del Estado individualista que describíamos antes, eran, sin embargo, pobres, por carecer de "estructura existencial del Estado". Seguían, por tanto, teniendo como contenido fundamental el sentido anglosajón de protección del individuo frente a otros y frente al Estado mismo, y por ello eran incapaces de acometer su tarea fundamental de generar convivencia social. Y la crisis a que se enfrentaban, consistía, afirmaba, en el fracaso de un Estado impotente para integrar las fuerzas que en aquellos días lo estaban destruyendo:

> "Hoy, frente a ellas, el Estado puede emplear la policía en la amplia significación de ésta; pero no puede fundirlas en un régimen de comunidad nacional. (…) Es el pluralismo y la policracia de que habla Schmitt; es la dominación de las fuerzas económicas y militar-imperialistas hipertrofiadas, según Alfredo Weber; es la detentación de fragmentos del poder jurídico por entes infraestatales, a juicio de Del Vecchio."[851]

El problema de fondo, en definitiva, concluyó Maravall volviendo a citar a Posada, era que el Estado no había sabido tejer comunidad, no había respondido a lo que las fuerzas sociales le estaban exigiendo. Ante un cambio epocal, similar al cambio acaecido del Medievo al Renacimiento o entre el Barroco y la Revolución Francesa, se necesitaba otro tipo de estado.

De este sugerente escrito podemos concluir que Maravall, siempre siguiendo el paso de Posada, entendía que la crisis de la modernidad de aquel tiempo consistía, también, en la definición de Estado. Por sus palabras podría inferirse que estaba profetizando o abogando por la construcción de un Estado nuevo, quizás autoritario, quizás totalitario (las citas a Schmitt podrían inducir a pensar esto). No obstante, es cierto que no concluyó semejante cosa, por lo que podemos sencillamente conjeturar. Conociendo su posterior evolución, apoyando al primer franquismo para luego abandonarlo y defender durante décadas un estado moderno reformista, demócrata, en la línea de la democracia cristiana, podríamos aventurarnos a pensar que él, como tantos intelectuales, se encontraba también en fase de definición ante la crisis.[852] O, sencillamente, estaba en la fase más autoritaria de su vida. Estando como estamos en los años del corporativismo católico, es posible considerar que en este punto estuviera siendo

[851] *Íbid*. p. 105

[852] Un buen apunte sobre esta crisis personal lo ofrecía Antonio Elorza el 20 de diciembre 2006, en el diario *El País*: https://elpais.com/diario/2006/12/20/cultura/1166569205_850215.html Consultado el 19 de marzo de 2020

atraído por este, como argumento restaurador de esa comunidad nacional a la que aludía anteriormente; eso podría explicar su primer apoyo al franquismo y su posterior abandono del mismo para buscar soluciones demócrata-cristianas con Díez del Corral en los años cincuenta y sesenta. Pero esto, indudablemente, se limita al terreno de la especulación sobre el sentido personal que tiene un texto como este, publicado en enero de 1935, fruto, más bien, de la incertidumbre y la búsqueda de *entreguerras*.

En el posterior mes de mayo encontramos otro escrito de Eugenio Ímaz, el más prolífico en la cuestión política europea.[853] Venía este precedido por unas palabras de Louis Veuillot, famoso periodista ultramontano del XIX francés, sobre la libertad de prensa, donde hizo un poderoso alegato contra no solo la censura, sino la protección estatal a la prensa, y por la dignidad de su labor social:

> "Si los periodistas de estos tiempos (…) fueran cuidadosos del honor de su profesión y del porvenir de la libertad, si fueran algo más que desvergonzados partidistas, sicarios entregados a toda clase de oficiosidades retribuidas, o espíritus, en fin, aniquilados por la indiferencia, la duda y la pereza, no pedirían más inmunidades en la servidumbre, sino que reclamarían, por el contrario, responsabilidades en la libertad."[854]

Tras estas palabras, tan sugerentes en medio del mes de mayo del 35, arrancó Ímaz un trabajo donde trataba de señalar otro elemento, esta vez singular y diferente en el panorama de *Cruz y Raya*, del origen de la crisis política de aquel presente: el Tratado de Versalles y toda la tensión nacionalista franco-alemana. Habiendo rastreado los orígenes decimonónicos de la guerra y disputa entre ambos países, Ímaz pasó revista a la sangrienta guerra del 14 y la paz que puso fin a aquella barbarie. Reconoció que Lloyd George andaba en lo cierto cuando criticó la injusticia y sentido vengativo del aplastamiento germano en Versalles, y critica, por ende, la soberbia y arrogancia de Clemenceau al concebir semejante paz. A esta la denominó "paz de los treinta años", parafraseando al Premier británico, asumiendo que la guerra europea estaba al caer. Como indicábamos en el anterior capítulo, los intelectuales europeos, así como muchos otros, tenían una conciencia clara de la tormenta que se avecinaba en Europa, e Ímaz era partícipe de ello, al admitir que era inevitable la guerra, y su semilla fue plantada en la torticera paz del 18. Tristemente, podríamos añadir, fue por diez años optimista.

Acto seguido señaló nuestro autor que la guerra europea del 14 fue, en realidad, una guerra civil, una guerra civil de la humanidad. Revelaba esto, de alguna manera, una conciencia transnacional, de problema y herida compartida, que le hacía partícipe al vasco de la guerra europea y, por ende, de una crisis europea. Crisis porque, insistía, la paz no

[853] *Cruz y Raya*, mayo de 1935, pp. 117-125, bajo el expresivo nombre "Esa hora que está entre la paz y la guerra".
[854] *Íbid*. p. 116

supo cauterizar la herida, al contrario; y no solo por la actitud del "viejo camarada de la revolución", Clemenceau, sino también del "profesor de guerras civiles", Wilson, presidente de Estados Unidos, cuyo pensamiento quedaba reflejado, opina Ímaz, en su despreciable sentencia "the right is more precious than peace". Frase que resumió su forma de concebir la paz, como una forma de guerra contra Alemania, justificación de toda violencia jurídica en Versalles: "y con el mismo espíritu de justicia con que se hizo la guerra se hizo también la paz, es decir, se deshizo la paz con el espíritu de la guerra".[855]

Conviene recordar que esta interpretación era notable, porque cuestionaba el relato ganador del 18, y porque mostraba a las claras que, si bien Ímaz, como muchos otros de la revista, execraban el fenómeno nazi, no era por antigermanismo, país al que muchos conocían por sus estancias en el extranjero y por su admiración a su Derecho, Filosofía o Medicina, por ejemplo. De esta forma sentenció Ímaz que Versalles solo podía entenderse como una condena, una sentencia, a un reo humillado, sojuzgado y vigilado. Y, citando a otro católico republicano, Salvador de Madariaga, cuestionó el sentido de guerra justa que tuviera la victoria del 18 a la luz de Versalles.

> "Pretender que el vencedor obre como un justo juez es desnaturalizar las cosas, que es cuando se hacen explosivas y conflagrantes. Pues si el juez no es parte, y parte dolorida, *the right is more precious than peace*. Y si es parte ¿por qué hace de juez sino para justificarse?"[856]

El problema, evidentemente, y aquí volvemos a la interpretación del fenómeno fascista de la revista, era que "los encantos de París, sin embargo, uno de los sortilegios del alma germánica, pudieron haber amansado el rebaño de *blonden Bestien, como los encantos del Viernes Santo amansaron a Sigfredo. Ahora Sigfredo ha fundado su religión y el alma germánica está dada a los demonios*."[857] La injusticia había sacado lo peor de Alemania, el monstruo pagano que había exorcizado el cristianismo, podríamos decir con Ímaz. "El héroe no se representa, como en la clara Italia, en estatua, sino en árbol – el árbol de Hindenburg, tachonado de ofrendas – con sus nibelungas raíces hasta el centro de la tierra."[858] Símbolo inequívoco de paganismo.

Finalizaba el trabajo contraponiendo dos maneras diferentes de concebir el nacionalismo: la manera francesa y la alemana. La primera, propia de la Revolución Francesa y la lucha contra la tiranía, era una gran conquista europea, porque ponía el acento en la voluntad democrática de los pueblos, y se consagró con la conocida definición de Renan, *la nación es el plebiscito de todos los días*. La segunda, la alemana, fruto de la lucha contra la dominación extranjera, tenía un poso incuestionable, determinista, ajena a toda forma de voluntad o plebiscito; suponía la comunidad de sangre

[855] *Íbid*. p. 119
[856] *Íbid*. p. 120
[857] *Íbid*. p. 121. La cursiva es nuestra
[858] *Íbid*.

que buscaba construir un Estado fuerte que la protegiera. Estas dos consideraciones habrían generado democracia y autocracia, y una fuerte lucha dialéctica en Europa; España no había sido ajena, y para ello propuso a Pi i Margall como representante de la conciencia nacional francesa, y a Prat de la Riba como defensor de la comunidad natural. Hecho de conciencia o hecho natural, respectivamente. En definitiva, esta tensión fue la que malbarató la paz del 18, y especulaba sobre que no parecía que se fuera a conseguir una paz duradera en Europa en este clima, donde además ahora se sumaba la tensión soviética por el este.

> "Pero la reverberación política que les acompañaba, se puede presentar aquí sola, complicada y potenciada, esta vez, con las luces de la estrella roja. ¿Se estrellará la cresta, se encrestará la estrella? ¿O se superpondrán nada más en un movimiento de aproximación envolvente?"[859]

En suma, sentido de problema europeo compartido, miedo al paisaje de entreguerras y a la posible guerra venidera, cuestionamiento del relato de 1918 como catalizador de la transformación pagana y nacionalista de Alemania. Eran ingredientes que hacían resonar la crisis sentida, compartida, por los intelectuales de entreguerras, y por extensión por estos católicos de *Cruz y Raya* que trataron de responder a la zozobra de su tiempo.

Finalmente, tenemos otro escrito, dentro de esta mirada global sobre el fenómeno del totalitarismo europeo, firmado nuevamente por Luigi Sturzo, y traducido, como no podía ser de otra manera, por Alfredo Mendizábal.[860] En él analizó los tres casos, el italiano, el alemán y el soviético, tratando de ofrecer una síntesis explicativa.

Comenzaba advirtiendo de que, a pesar de que la experiencia histórica de un Estado poderoso no es nueva (*Leviathan* lo llamaban hacía dos siglos), ahora presentaba una naturaleza nueva que convenía analizar cuidadosamente. Veremos, como estamos acostumbrados a estas páginas, que la línea argumental de Sturzo fue la misma que la de Mendizábal, Ímaz, Otazo, etc., y que ya hemos puesto de manifiesto en repetidas ocasiones: el totalitarismo tenía una raíz protestante, que llevó a la reclusión del hecho religioso a lo íntimo de la conciencia y descristianizó la moral pública, haciendo del Estado el nuevo dios y la única autoridad. Era, por tanto, una *religión política*, como formulara décadas después el mencionado Burleigh.[861] La interpretación religiosa del fenómeno totalitario, así, era la constante de estos pensadores que abogaban por la separación de esferas (temporal y espiritual), no por la supresión de ninguna de ambas (tesis tradicionalista o laicista), dado que esto último era lo que abriría la puerta a un

[859] *Íbid*. p. 125
[860] *Cruz y Raya*, julio de 1935, pp. 9-39. Escrito originalmente en Londres, donde se hallaba exiliado el sacerdote italiano. Se tituló en *Cruz y Raya* "El estado totalitario".
[861] Michael BURLEIGH: *The third Reich…*

Estado con un poder ilegítimo. A este respecto, Sturzo señaló que le parecían lo mismo, en su exceso de poder ilegítimo, tanto Alemania como Italia, la URSS, Polonia, Austria, Turquía, México o Portugal.

Tras ofrecer un análisis histórico del modelo de sociedad medieval, Sturzo propuso que el Estado era una idea moderna, del Renacimiento, y tenía como padres fundamentales a la razón secular y la Reforma protestante: Maquiavelo y Lutero. *Razón de estado* o *Realpolitik*, dos palabras que designaban lo mismo, el poder público del Estado moderno, que estaría por encima de las corporaciones y comunidades medievales, y cuyo objetivo era construir una estabilidad legal en la esfera temporal. Pero esta esfera, la política, se constituía en Maquiavelo como aquella que debía regir la vida de los pueblos, y se hallaba por encima de la moral y lo espiritual, meros subordinados de los fines últimos del Estado. En Lutero y la Reforma, por su parte, nos encontraríamos con un príncipe que había sido convertido en la única autoridad, temporal y espiritual, y su único freno, la Iglesia, habían sido abolidos. Al ser separada la fe de la moral por el pensador agustino, el sometimiento de ambas al poder único del jefe del Estado era inevitable. No obstante, advirtió Sturzo, similar fenómeno sucedió en los estados católicos, pues los reyes obraron de similar modo, arrinconando o sometiendo veladamente a la Iglesia, como puedo ser el caso del galicanismo: eran "frutos del tiempo". Y es entonces cuando surgió el Estado absoluto moderno, donde el príncipe estaba por encima de la ley y era el único soberano; a pesar de disfrazarlo de derecho divino, esto constituía algo impensable en la Edad Media, época llena de contrapesos a los poderes y señores, y donde la moral y la ley tenía soberanía sobre los príncipes, y a ellas habían de atenerse a estos. Nuevamente, esta mirada dura sobre el Estado Moderno concordaba perfectamente con la interpretación que hacía Mendizábal en agosto del 34, y al mismo debate nos remitimos: eran, por tanto, católicos que cuestionaron el nervio central del relato tradicionalista y el Siglo de Oro español.

Frente a la teoría absolutista, hobbesiana, del rey como único hacedor de orden y ley por la maldad intrínseca de los hombres (tesis inequívocamente protestante), apareció una teoría soberanista en sentido opuesto: el hombre presocial era bueno, y la creación del Estado y la cultura fue lo que lo envileció y lo sometió a un poder despótico. Rousseau, avisaba Sturzo, entró en escena. Ahora la única legitimación era el plebiscito, la Voluntad General absoluta; en ambos casos, absolutismo o democratismo, el resultado fue el mismo: ausencia de una ley moral que estuviera por encima del poder político; por tanto, este se podía encarnar en un Estado imparable, única autoridad. Nuevamente, insistió, el catolicismo no fue ajeno a ello:

> "Los esfuerzos (…) por catolizar la razón de Estado no sirvieron más que para arrojar una sombra sobre el catolicismo, como si, aceptando la razón de Estado-católico, justificase con fines religiosos los medios político-mundano-utilitarios y en el fondo inmorales que usaban soberanos católicos de entonces."[862]

[862] *Íbid*. p. 20

Sin substancia que respalde y gobierne al estado, como la ley natural o Dios, no habría freno real a su soberanía, por mucho que se invocase la Naturaleza, la Humanidad u otras abstracciones. Así, analizó los tres paradigmas que creó la modernidad para justificar al Estado: el Estado de Hegel (encarnación del Espíritu), el Estado de Fichte (encarnación de la Nación), y el Estado de Marx (encarnación de la Clase obrera). En todas ellas, la tónica era la misma: Estado centralista, militarismo creciente, educación estatal como medio de conformación social. El siglo XIX fue testigo del crecimiento incesante del Estado en la vida social y personal. Tras la Gran Guerra, el escenario no había mejorado: es más, la tónica de centralismo, militarismo y estatalización monopolística de la educación no había hecho sino aumentar. Y era aquí donde cobraba verdadero significado el fenómeno totalitario de su tiempo:

> "En dieciséis años, Europa ha conocido entre todas las otras duras experiencias una Rusia bolchevique, una Italia fascista y una Alemania nazi; tres grandes estados totalitarios de carácter diferente, pero los tres de tipo nacional y basados en la centralización administrativa y política, en el militarismo, en la escuela monopolizada y en la economía cerrada."[863]

Y así, ofreció un largo análisis sobre la potenciación y densificación de los mecanismos totalitarios centralistas sobre la economía, la vida de las corporaciones y las personas, la militarización de la política y el control educativo absoluto: policías políticas, censura, supresión de la oposición, fin de la separación de poderes, principio de jefatura absoluta, campos de concentración, destrucción de derechos de ciudadanía a colectivos diversos, paramilitarización, nacionalismo imperialista, culto a la violencia. Culto al Estado, en definitiva: "Palabra de salvación que han de llevar al mundo con la propaganda y con la fuerza, como Mahoma cuando por la palabra y por la cimitarra sometía los pueblos a su nuevo evangelio."[864]

Posiblemente la lucha más antigua, en concreto contra la Iglesia, que había tenido el Estado desde el siglo XIX había sido la cuestión educativa. La batalla, ahora, era más feroz que nunca, porque los límites que había trasgredido el Estado totalitario no habían sido vulnerados nunca antes:

> "Ni una idea contraria, ni una voz disidente. Desde las escuelas elementales hasta las universitarias, no basta el conformismo sentimental, se exige la dedicación intelectual y moral más completa, el entusiasmo de la fe, *la mística de una religión*. Por ello el comunismo, el fascismo, el nacionalsocialismo tienden a *convertirse en religiones*.[865]

[863] *Íbid*. p. 27
[864] *Íbid*. p. 32
[865] *Íbid*. p. 33 La cursiva es nuestra

Y así pasaba revista al sometimiento de la prensa, radio, televisión, escuela, y la creación de festejos multitudinarios de exaltación a la nación, clase o raza. Pero como el culto a una abstracción era complejo, se propuso a un semidios que lo encarnase: Lenin, Mahoma laico para los rusos; Mussolini y Hitler en Italia y Alemania, respectivamente.

> "Hitler (…) se presenta con la faz iluminada, los ojos hacia el cielo, y las manos alargadas y tendidas adelante, como las de un redentor. Mussolini ha inventado un rito casi mágico. Es invocado un cierto tiempo por la multitud: *¡Duce, Duce, Duce!* Con voces crecientes, crecientes hasta el espasmo; y luego nuevamente débiles, crecientes, crecientes, hasta que por fin, llamado por furiosos *¡Duce, Duce, Duce!* …, aparece a la muchedumbre en el estallido de los aplausos."[866]

Cerró sus reflexiones señalando los grandes problemas morales y sociales que presentaba el totalitarismo presente: la ausencia de libertad personal, pues quedó destruida a nivel espiritual, político, social; la imposición del Estado como fin en sí mismo, por encima de la moral y la Ley de Dios, objetivos primerísimos del cristiano, tal y como recordaba Pío XI en *Non abbiamo bisogno* en 1931. Todo ello hacía que fuera, en definitiva, este Estado totalitario la versión más agresiva y brutal del Estado moderno de Maquiavelo y Lutero, y por ende fuera incompatible la condición católica con la defensa de semejante modelo, sentenció Sturzo.

En síntesis, vemos cómo, si bien haciendo especial hincapié en el fenómeno nazi, todos los escritores de *Cruz y Raya* que analizaron la situación política, insistieron en una línea interpretativa similar: la sustitución de la tradición católica en los nuevos estados totalitarios por contenidos paganos, laicistas, idolátricos, llevaban al nuevo culto al Estado, al líder, y a la Nación, Raza o Clase. El Estado omnímodo, fruto inequívoco de la postración de la Iglesia ante el príncipe moderno, era incompatible con la dignidad personal y, por tanto, con el catolicismo. Esta insistencia no ocultaba, como hemos visto, una intención clara de aviso, cual voz de alarma, ante un catolicismo conservador que había preferido soslayar las condenas eclesiales en Italia y Alemania para centrarse en su "virtudes" anticomunistas. *Cruz y Raya*, en su intención, propia de intelectuales, de guiar en este caso a la masa católica, trató de despertar a su público ante lo que entendían como una negligencia de los medios tradicionales católicos. Pero no proponían una vuelta a un modelo tradicionalista, reaccionario, clerical, para huir del fantasma del laicismo pagano totalitario: abogaron, como veíamos desde el manifiesto del primer número, por la separación respetuosa de las dos esferas, temporal y espiritual, y por el ordenamiento de los fines morales propios de cada ámbito. Esto explica que no ahorrasen ataques a

[866] *Íbid*. p. 34

Alemania, Italia, la URSS… pero también, como dijo Sturzo, a Polonia, Portugal o Austria. Los disfraces católicos de la razón de estado autónoma, ajena a la ley natural, tampoco eran válidos.

Y esto nos lleva, directamente, a analizar los artículos, muy numerosos, sobre la cuestión concreta española de su tiempo. Llevados por ese miedo a la crisis de entreguerras, a la anunciada catástrofe, abogaron, como veremos, por la paz y el respeto de los límites propios de Estado y de la Iglesia, sin confusiones, sin mixtificaciones, como decía Bergamín. En medio de un clima que entendieron como de irreductible dialéctica laicista-tradicionalista, callejón sin salida no violenta posible, propusieron soluciones de convivencia propias de lo que, sin definición clara todavía, sería la democracia-cristiana, o al menos una actitud análoga, en la línea de lo que *Esprit*, Sturzo y otros inspiradores les ofrecían. Dentro, conviene recordarlo, de la pluralidad propia de la revista, y de las múltiples trayectorias personales, que les llevó a tomar caminos tan diferentes en 1936, algo inevitable en un contexto de incertidumbre, zozobra, indefinición, en el contexto de la *Crisis de la modernidad*.

## *Cruz y Raya por la paz en España*

Esta cuidadosa atención y preocupación por el escenario europeo tuvo un correlato español, donde los problemas se analizaron de forma análoga, interpretando cuál era el nudo gordiano de la tensión nacional durante la República. Así, la lógica clericalismo-anticlericalismo, que como vimos en el primer capítulo, constituyó uno de los mayores problemas de la política republicana, y ha sido objeto de gran atención historiográfica reciente, se erigió para los comentaristas de nuestra revista en el problema principal a resolver. O, también, en la esfera donde ellos se sentían más impelidos a participar, a ofrecer una nueva forma de relación entre catolicidad y república, entre la Iglesia y la secularización. Al tiempo, siempre desde una conciencia inequívocamente católica, la revista estuvo llena de líneas escritas en contra de la violencia creciente, a derechas e izquierdas, abogando por la paz entre españoles. En ambos escenarios nos encontramos con citas y referencias al catolicismo renovador francés y sus manifiestos que, como hemos tenido ocasión de ver, poblaban las páginas de *Cruz y Raya* y sirvieron de inspiración de nuestros protagonistas.

Más allá de que no tuvieran ningún éxito en sus pretensiones de liderar a la masa y la política a través de estos llamamientos, a golpe de números mensuales, lo destacable es demostrar esa indiscutible pretensión propia de unos católicos intelectuales que vivían con temor el aumento de la beligerancia nacional y trataron de ofrecer un discurso católico por la paz. Un discurso, que, al tiempo, precisamente, se salía de esa lógica "mixtificadora", dirá Bergamín, que convertía al catolicismo en arma de guerra de una derecha antirrepublicana. Por ello era renovador, próximo a Sturzo y los *popolari*, y a *Esprit* y Maritain, entre otros; por ello no encontró ningún eco destacable, y se ahogó en julio de 1936.

Ahora bien, frente a lo que a menudo se ha afirmado, como vimos, de la tendencia izquierdista de la revista, haciéndola en sus años finales poco menos que una *fellow traveler* de otras publicaciones revolucionarias, *Cruz y Raya* nunca dio ese giro. Bien se pudiera cuestionar, ciertamente, el tono siempre ambiguo y casi juguetón de Bergamín, que tanto irritaba a Manuel de Falla, acariciando frases y doctrinas socialistas para luego terminar el texto recordando que él no puede abrazar semejante doctrina por católico. De una forma muy clara podremos analizarlo en las cartas públicas que se intercambió con Serrano Plaja en 1935. Además, es innegable que el tono de reproche al clero español y la derecha creció a medida que avanzó 1936, anticipando un posible giro de su posición no beligerante, dado definitivamente *ya muerta* la revista. Pero ni Bergamín, por tanto, ni tampoco Ímaz, rompieron la línea esencial de la revista en su defensa de la paz y el no alineamiento con ninguno de los dos bloques, por más que su conducta *posterior* haya obligado a más de uno a considerar que ya estaba germinado ese cambio en las páginas de *Cruz y Raya*. La teleología de 1936 no puede guiar todo el análisis de la revista; el abandono del grupo a partir de 1935 no implicó que el proyecto hubiera variado en lo esencial, sino que el estilo bergaminesco y su constante juego dialéctico alteraba a muchos de ellos. Esto se prueba por dos hechos claros: no encontraremos en ningún artículo, ni de Bergamín ni de Ímaz, director y secretario, respectivamente, que abrazase

el socialismo o negase el Magisterio ni la comunión eclesial; por otro lado, algunos fundadores, poco sospechosos de socialismo, como Alfredo Mendizábal, José María Semprún o José María Cossío, se mantuvieron colaborando con la revista en sus últimos meses, así como otros que, si bien no estaban dentro del grupo fundacional, vimos que tuvieron una importante labor de inspiración en su creación, como Xavier Zubiri y Gregorio Marañón, así como su referencia fundamental europea, Jacques Maritain.

**"Ni con unos ni con otros": *Cruz y Raya* contra el confesionalismo y el laicismo**

No prorroguemos más nuestra inmersión en las páginas de *Cruz y Raya* que atendieron a la espinosa cuestión política española. En el número 3, de junio de 1933, encontramos dos importantes trabajos, que marcaron el tono de la revista durante toda su existencia. El primero fue de José María Semprún sobre la polémica ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas;[867] el segundo, muy breve, de José Bergamín, acerca de los peligros de confundir política y religión.[868]

El trabajo de Semprún acerca de una de las leyes más polémicas en el seno de la República, y en particular del catolicismo español, vino precedido de unas palabras entendidas como proféticas de León XIII, acerca de la diferencia entre aceptar un régimen legítimo y una legislación injusta. Extraído de *Inter gravissimas*, encíclica de finales de siglo que animaba a los franceses a luchar contra la legislación laicista francesa, en este fragmento el Papa recordaba la diferencia entre aceptar un régimen legítimo, como hace normalmente la Iglesia, decía, capaz de aceptar una enorme pluralidad de regímenes, y transigir o no con leyes injustas. No debía, por tanto, identificarse necesariamente una ley perniciosa con los fundamentos del régimen, que bien pudieran ser buenos:

> "De donde se deduce que, en la práctica, la bondad de las leyes depende de los gobernantes más que de la forma de gobierno constituido para ellos. Así, pues, esas leyes serán buenas o malas, según sean buenos o malos los principios que profesan los legisladores y según se dejen estos guiar por la prudencia política o por la pasión."[869]

Estas palabras eran el pórtico del texto que Semprún, que rápidamente quiso dejar en evidencia algo: su implacable rechazo de la ley del gobierno de Azaña no debía interpretarse como un cuestionamiento de la República ni su legitimidad, en la que, precisamente, él participó en 1931.[870] Más bien cuestionaba su trayectoria, o el cariz que había tomado esta con leyes tan sectarias como aquellas que criticaba León XIII hacía décadas; precisamente, por cierto, para el caso de la Tercera República francesa, referencia inexcusable en buena parte del republicanismo español.

Así, Semprún comenzó su análisis de la ley advirtiendo algo que podría resultar sorprendente: no era solamente que los artículos 26 y 27 de la Constitución republicana tuvieran defectos, que los tenía y muchos, sino que incluso esta ley, que decía venir para colmatar las aspiraciones de esos artículos, superaba a los mismos y trascendía su cumplimiento con creces. Ni siquiera en su intención, "maligna intención". Así, en ningún

[867] *Cruz y Raya*, junio de 1933, pp. 117-134, titulado "La ley de confesiones y congregaciones religiosas"
[868] *Íbid*. pp. 165-166, bajo el nombre "No mixtificar y no seréis mixtificados"
[869] *Íbid*. p. 116
[870] Véase pp. 220-ss.

lugar de aquel artículo se establecía que los templos y sus objetos sagrados hubieran de ser nacionalizados; por tanto, sentencia Semprún, esta ley no se fundamentaba en la Constitución, sino que se trataba de una ley *ex nihilo*. Y, por ende, insostenible jurídicamente. Capítulo a capítulo de la ley, el jurista, recientemente doctorado (lo hizo el 18 de mayo de ese año), desgranó el texto, y expuso sus inconsistencias insistiendo en una misma argumentación: la ley no era constitucional, pues la aplicaba de forma torticera. Su enorme celo por purificar de toda mancha católica la sociedad y el estado llevó a una evidente extralimitación de las competencias propias que la constitución amparaba.

En este punto no ocultaba Semprún, como harían otros católicos, que era conveniente que los frailes no hicieran política; no obstante, señalaba, no era competencia del estado que se dictaminase si habían de hacerla o no, y recordaba que otras instituciones no políticas, como los sindicatos, de "hermosa misión", a menudo se inmiscuían en política y llamaban a la violencia material, y no por ello habían de ser perseguidas por los poderes públicos.

A medida que desarrollaba el contenido referido a la prohibición de las órdenes religiosas de toda actividad mercantil, industrial o educativa, Semprún ya ofrecía alternativas legales para superar tan injusto texto, lesivo para la libertad, como interponer a un sacerdote como titular de un colegio religioso, dado que la ley solo hablaba de religiosos y seglares. Se excusó aduciendo rápidamente:

> "¡Baja hermenéutica literal!, se gritará. Claro que sí; hermenéutica literal y apuro del causísmo: pero no valdría enfadarse porque en los laberintos de éste se escabullese quien a ellos fue conducido para ser cazado, ni porque se buscase, a cara descubierta, el amparo de la letra, cuando el espíritu, que era el llamado a vivificar la ley, por dolorosa paradoja o falta o mata."[871]

En suma, la ley era inconstitucional porque violaba, vulneraba, todo el espíritu de la constitución, pervirtiéndola. "(La ley viola) el espíritu general de la Constitución, el espíritu de libertad, igualdad, de general tolerancia que debe animar y en gran parte anima la Constitución."[872] No dejaba lugar a dudas nuestro jurista de su respeto profundo a la República y a la constitución, separándola de su desarrollo legislativo posterior. Él así lo creía, y esto cobra mayor claridad si retenemos las palabras de León XIII que abrían paso a este análisis. Pero se han impuesto aquellos que quieren introducir el "venenillo de su mala sangre (…) (y así) desahogar las hieles atascadas."[873] Son aquellos, en definitiva, que parecía que lo que querían evitar no era que las órdenes se dediquen a la enseñanza, sino que, sencillamente, concebían peligrosa *toda forma de educación religiosa*. De hecho, afirmó Semprún, lo que era cuestionable es el nivel e intensidad evangélicas de tal

[871] *Íbid*. p. 121
[872] *Íbid*. p. 125
[873] *Íbid*. p. 126

educación religiosa que estaba siendo impartida hasta entonces por los frailes, pues, si fuera verdaderamente auténtica, no hubiera España dejado de ser católica. Efectivamente, consideraba nuestro autor que la educación de los centros religiosos había sido, de hecho, demasiado tibia en términos pastorales, y poco creativa en lo curricular, síntoma de su debilidad social y falta de celo. Aquí aparecía una nueva interpretación sobre la secularización española, no en términos victimistas, sino poniendo el foco en los propios católicos, como hiciera el catolicismo social al pensar en la apostasía de la clase obrera.

De forma retórica, por tanto, terminó cuestionando lo insostenible de la ley preguntándose cuáles eran los límites de la prohibición:

> "¿ni siquiera cuando esa misericordia pretenda recoger las muchedumbres de niños y de jóvenes abandonados y desharrapados (…)? ¿ni siquiera cuando se trate de enseñar a gentes formadas y maduras, que quisieran hacer cursos de ampliación en escuelas superiores dedicadas a disciplinas científicas en que alguna orden o congregación se hubiese especializado? ¿ni siquiera cuando se tratase de enseñar *clases de adorno* a señoritas desocupadas, o lecciones de costura y bordado a pobres hijas de menestrales?"[874]

Su trabajo lo terminó haciendo una exposición de largo alcance sobre filosofía del derecho y la situación presente de la República. La ley, según Semprún, no solo era antijurídica, sino que cuestionaba los principios de justicia y libertad que promovía la República desde su misma raíz, y la ponía en una situación insostenible con la Iglesia, en un ámbito, además, que no era de su competencia, y por ende, en un conflicto ridículo e innecesario para la vida española; pues de nada le servía, en definitiva, nacionalizar unos bienes que luego se cedían en su uso a sus antiguos poseedores, sino para humillar a estos. Y lo recalcó en términos indisputablemente duros:

> "Ley acordeón, de estira y encoge, de toma y daca, que en manos de unos apenas podrá ser esfuerzo de tolerancia, y en manos de los otros, agitados, en sus alucinaciones, por los fantasmas de las personas interpuestas, aguijoneados por el prurito del rigor inquisidor a que invitan verbigracia los preceptos de los artículos 25 y 26, o estimulados por las estrecheces posesorias del 27, podrá llegar a ser instrumento no de persecución, sino de aniquilamiento."[875]

Para finalizar citó unas palabras de la pastoral colectiva del episcopado español a colación de los recientes sucesos, donde destacaba la interpretación histórica que el cristiano había de hacer en esos tiempos: era un momento de prueba y depuración.

[874] *Íbid*. p. 129
[875] *Íbid*. p. 132

Depuración "hacía tanto tiempo necesaria".[876] Y esto es realmente interesante, porque nuestro autor en 1933 no llamaba principalmente a la resistencia, cosa que él mismo estaba ofreciendo, sino que lo prioritario era "hacer examen de conciencia", porque "estamos viendo pedir, con razón, como derecho, un estado de decorosa libertad que antes algunos execraban como pecado".[877] En otras palabras, la actitud política, e incluso espiritual, de Semprún no era la de denunciar a la República como régimen tiránico, sino a la injusta ley que se aprobaba, y su llamamiento a la Iglesia española no era a la destrucción de la República, sino a abrazar sinceramente la libertad religiosa. Pues en el marco jurídico en el que hablaba no podía sino referirse a la separación Iglesia-Estado, tan execrada, efectivamente, por el reaccionarismo católico. Una separación entendida como la separación de esferas, y el libre juego de unos y otros en lo social, sin monopolios o intervenciones ilegítimas, a su entender, del estado. Esto es: que el estado no fuera católico no podía implicar monopolizar la educación y cerrar escuelas católicas.

Veinte páginas después, al inicio del apartado "Criba", aparece otro fragmento magisterial, en este caso de Pío XI y su encíclica *Dilectissima Nobis*, del 3 de junio de 1933, donde se refería, precisamente, a la situación española a la luz de la ley de Confesiones y Congregaciones religiosas. En ese fragmento nos encontramos dos ideas nítidamente recogidas por los editores de la revista: la ley era injusta y atentaba contra la tradición espiritual de España; pero su defensa había de ser siempre desde los medios legales legítimos, respetando el régimen legalmente constituido.

> "(esta ley) constituye una nueva y más grave ofensa, no sólo a la religión y a la Iglesia, sino también a los decantados principios de libertad civil, sobre los cuales declara basarse el nuevo régimen español.
>
> Ni se crea que nuestra palabra esté inspirada en sentimientos de aversión contra la nueva forma de Gobierno o contra otras innovaciones, puramente políticas, que recientemente han tenido lugar en España. Pues todos saben que la Iglesia católica, no estando bajo ningún respecto ligada a una forma de Gobierno más que a otra, con tal de que queden a salvo los derechos de Dios y de la conciencia cristiana, no encuentra dificultad en avenirse con las diversas instituciones civiles, sean monárquicas o republicanas, aristocráticas o democráticas."[878]

Como vemos, era la misma línea que la de Semprún y, pocas páginas después, la de José Bergamín. Ahora bien, el lector perspicaz podría cuestionar esa verdadera "neutralidad" de la Iglesia para con cualquier régimen legalmente constituido, atendiendo a la actitud mayoritaria de sus fieles en España, y su evidente, y creciente, tendencia al autoritarismo. Esta contradicción, o ambigüedad cuando menos, era la misma que

[876] *Íbid*. p. 133
[877] *Íbid*.
[878] *Íbid*. p. 156, titulado "Razón de más"

señalaba en dos breves pero contundentes páginas José Bergamín, donde denunció que el problema no era de la Iglesia ni de su Magisterio, claro e inapelable, sino de la militancia católica, o de aquellos que se apropiaron de la misma en España, y mezclaban intereses derechistas con intereses pastorales.[879]

Titulado, muy a la manera de Bergamín en su constante juego de palabras y paradojas, "No mixtifiquéis, y no seréis mixitificados", el director de la revista apuntó, a partir de un episodio menor en un pueblo andaluz, la extrema necesidad de no amparar actos políticos en el espacio religioso. O, lo que era lo mismo, pues insinuó que la multitud era una suerte de muchedumbre monárquica "pseudoaristocrática y agitanada", no defender la monarquía bajo palio de la Iglesia, cosa propia de aquel régimen castizo de aquella "caricatura monárquica que fue la restauración alfonsina del canovismo", del que todavía quedaban "fuegos fatuos". Este tipo de actos y de inercias pasadas, continuó, deshonraban a la Iglesia:

> "con una mixtificación indigna el nombre de Cristo y de sus Santos (…) la que por ahí anda explotando espectáculos remuneradores a costa de un sentimiento religioso profanado: falseado, desviado, mixtificado, indecorosamente, entre bastidores teatrales, entre bambalinas de farsa que enmascaren aparentemente la tramoya del bastardo interés comercial y política que las motiva."[880]

Y, de manera aún más contundente y clara de la responsabilidad que recaía sobre esta militancia la situación presente (ergo la susodicha ley), afirmó:

> "¡como si aquellos polvos no hubieran traído estos lodos! Conviene a la autoridad de las altas jerarquías de la Iglesia, el advertirlo: y cuando pueda, y deba, y quiera, el evitarlo."[881]

Es evidente que aquellos meses las tintas se cargaron contra la política anticlerical del primer gobierno republicano de Manuel Azaña. En el mes de julio nos encontramos con una tríada de textos claramente dirigida a criticar de forma contundente la trayectoria que el aquel gobierno estaba dando a la recién nacida República. El primer y tercer trabajo, en realidad, buscaron confirmar y anticipar aquello que sostuvo José Bergamín en el segundo texto, propiamente original de la revista. Por tanto, la tesis central era clara, y no debemos olvidar los sucesos recientes que denunciaba el mes anterior José María Semprún: el revolucionarismo de izquierdas estaba apropiándose de la República, una república que era de todos, no patrimonio de ninguna facción política; por lo mismo, la derecha había de abandonar su papel de ariete contra el nuevo régimen, pues estaba en su

[879] *Íbid.* p. 165-166
[880] *Íbid*. p. 166
[881] *Íbid*.

responsabilidad responder a este desafío participando, apuntalando, en definitiva, el sistema del 31. Es conveniente recordar que en aquellos meses se estaba levantando el complejo y polimorfo edificio de la Confederación Española de Derechas Autónomas (CEDA), partido vocacionalmente confesional (que no *de iure*), y contra el que progresivamente se iría tornando la atención de la revista, pues representaba la militancia católica que habían tratado de superar fundando *Cruz y Raya*. Pero habrá tiempo de llegar a ello.

El primer texto al que nos referimos perteneció a Joseph de Maistre, conocido contrarrevolucionario francés del anterior siglo, y estaba extraído de su obra *Considérations sur la France*, de 1797, en cuyo fragmento sostuvo, fundamentalmente, los enormes peligros de toda revolución, capaz de engullir a sus líderes y principios, como un torbellino, y aumentar el nivel de violencia y destrucción a medida que se hace más fulgurante, más ciega e implacable.[882] Semejante autor y semejantes palabras difícilmente podrían ser superadas en dureza si las refirieran a esta "revolución española". Pasada la página aparece el texto de Bergamín, "Las manos vacías",[883] que, tras preguntarse con Ortega, si lo que había que cambiar era el perfil de la República, consideraba que el problema no era tal perfil o estilo, sino las malas maneras que se imprimieron desde el inicio. Pero no solo se refirió "a las izquierdas", pues rápidamente identificó tales maneras con "las derechas", con "ambas manos".

> "(Identificar la política con las izquierdas o las derechas) no es más que eso solamente: una manera de apropiarse lo que no es propio: la cosa pública, la república; un modo o manera de querer *ganar por la mano*: una trampa. La peor manera de robar: porque lo roba todo."[884]

Indistintamente, proseguía Bergamín a golpe de metáforas, unos y otros terminaban por concebir la política como una lucha "a sartenazo limpio", con las dos manos. Eran maneras policiacas o teatrales, manipuladoras: la izquierda para mentir, la derecha para matar, como en el toreo, señala. Incluso citó a Lenin para condenar el peor de los vicios maníacos de la izquierda: la demagogia, enfermedad pueril pero mortal. Mortal ingenuidad. Pero la derecha también tenía una manía propia, una degeneración típica: la "enfermedad senil", la "parálisis general". Ambas eran mortales, y ambas terminaban con la camisa de fuerza en el manicomio.

[882] *Cruz y Raya*, julio de 1933, p. 102. Titulado por José Bergamín como "Aquella Revolución", dando a entender la maniobra especular que sobre la actualidad española tiene el texto.
[883] *Íbid*. pp. 103-107
[884] *Íbid.* p. 103, la cursiva es del autor

> "A todos lados que hoy miremos, por la derecha como por la izquierda, en esta *tan joven y ya tan desgraciada* cosa pública, república española, no vemos más que esto: manoteos, grotescos manoteos: teatrales o policiacos, manicómicos y monomaníacos."[885]

Tan solo huir de este esquema dialéctico, de esta forma engañosa de hacer política podía salvar la República: "si no, la República se nos va a quedar, o se nos va a ir, a todos, de entre las manos: como se fue lo otro [se refiere aquí a la Monarquía], como agua, como arena."[886] Terminaba desarrollando la metáfora de la situación actual como una corrupción política que llevaba al gobierno a hacer política como si de un "¡arriba las manos!" se tratase, fuera la policía o el ladrón, imponiendo su cacheo y arrebatando la razón como si fuera arma ilegal. Y que fuera el policía o el ladrón (¿derecha o izquierda?), era cosa de juego niños, de turnos, pues la moral no era la que presidía la política en este punto, sino el "cacheo": y, cuando fracasase, uno u otro habría de "salir por pies", como hizo el régimen del "cachondeo" que fue la "Dicta-blanda".

Más allá del brillante juego de palabras que ofreció en este trabajo José Bergamín, su posicionamiento centrista es claro, o quizás metapolítico, podríamos decir. En este trabajo marcó el tono y la interpretación que iba a canalizar la inmensa mayoría de sus escritos para *Cruz y Raya*, y no sus aproximaciones al marxismo. Fue, por tanto, una constante voluntad de apelar a salir de la lógica cerrada de izquierdas y derechas, de volver a la persona por encima de las facciones, de convivir por la paz, distinguiendo la legislación republicana del sistema mismo, tal y como hizo previamente Semprún.

Para terminar la ironía bergaminesca, páginas después aparecía, sin glosa alguna, un viejo texto de Manuel Azaña, recogido a la manera de burla irónica, decíamos, pues parecía decir justo lo contrario de lo que en ese momento, creía el director, estaba haciendo el ahora Presidente de Gobierno. Titulado "El tiro por la culata", leemos algunas líneas extraídas de *Una Constitución en busca de autor*, de 1924, donde Azaña defendía una sociedad libre, una España liberal, humanitaria.[887] El título pretendió ser todo el comentario necesario, y prudentemente a él nos referimos para terminar de analizar esta tríada de textos que delinearon un cuadro claro: crítica a la izquierda por patrimonializar la República, y en concreto a Azaña, y a la derecha por no ofrecer una visión de Estado diferente o superior, y abocar a los españoles al conflicto estéril.

En agosto, otro intelectual en fuerte periodo de tránsito, Rafael Sánchez Mazas, escribió para *Cruz y Raya* acerca de la relación entre catolicismo y política en aquellos tiempos, mirando, a un tiempo, a Francia y España, y exponiendo cuáles habían de ser las líneas maestras para su correcta relación.[888] Es interesante cómo un hombre que rodeó prontamente a José Antonio Primo de Rivera, en el Café Lyon, para fundar Falange, llegó

[885] *Íbid*. pp. 105-106, la cursiva es del autor
[886] *Íbid*. p. 106
[887] *Íbid*. p. 130
[888] "Siete escolio a la pastoral", *Cruz y Raya*, agosto de 1933, p. 141-160

a colaborar con *Cruz y Raya* hasta cuatro veces, prueba de que, si trascendemos de la teleología guerracivilista, nos encontramos con la pluralidad política en la sociabilidad, al menos en espacios como esta revista. De hecho, Bergamín buscó una revista heterogénea, y de la misma forma que posteriormente colaboró Rafael Alberti, también lo hizo varias veces Sánchez Mazas. Es decir, en la revista hubo opiniones políticas muy diversas. No obstante, sí había, como venimos viendo, una línea identitaria clara, y ese era la separación de lo político y lo religioso en aquella medida que su naturaleza lo precisaba. Y por ello, es también elocuente que en este trabajo Sánchez Mazas, a pesar de un tono a menudo ambiguo y poco claro, síntoma de su próxima evolución, exponía una reflexión que reforzaba esta línea de crítica contra toda forma de simplificación o reducción de la fe a sociología política. Buen proemio de este escrito de Sánchez Mazas fue el fragmento que reprodujo Manuel de Falla de *L'Esprit de Barbey d' Aurevilly*, publicado en París en 1908:

> "De ese catolicismo vuestro, os diría, si me lo perdonarais, que me parece una especie de casa de compromiso de las ideas. El mío es un santuario en el que solamente se admite a quien acepta el rigor incompatible de la verdad. Porque la verdad es incompatible, y sean cualesquiera las circunstancias – eso que llamáis las *necesidades de los tiempos* – a nada puede sacrificarse nunca."[889]

Que sea un texto francés, que afea toda manipulación tendenciosa de la fe católica en términos de mero ariete ideológico, anticipaba bien el siguiente texto, pues Sánchez Mazas partía de lo que estaba sucediendo en Francia con *Action Française* y Maurras, para mirar al interior de la península. Pero también recordó las condenas que pesaron sobre *Le Sillon* y Sagnier, lo que hizo que el texto tuviera enorme interés siendo publicado por *Cruz y Raya*. Consideraba Sánchez Mazas que, si ambos movimientos franceses, tan distintos, fueron igualmente condenados por Roma fue porque representaban dos caras de la misma moneda: conversión del catolicismo a sociología, a movimientos políticos, sea autoritario o demócrata. Fuera, en otras palabras, por conservadurismo nacionalista o por lucha emancipatoria por la libertad y la igualdad, la fe quedaba desvirtuada, desnaturalizada, instrumentalizada. Así, se sustituía la teología por la ética utilitaria y se perdía el fin último de la religión y la moral cristianas. So capa de llegar a las masas, se mediatizaba la fe. Como vemos, esta tesis central que desarrolló en largas páginas coincidía perfectamente con el planteamiento global que venimos estudiando de *Cruz y Raya*.

Como prueba inequívoca de su tesis, y consciente de la sorpresa que de la comparación de ambos movimientos podría generar en otros católicos, Sánchez Mazas argumentó que tanto *Action Française* como *Le Sillon* anularon, soslayaron, la cuestión sobrenatural. Así lo hacía Maurras, señaló Mazas, pues era fiel discípulo de Comte, inequívoco negador de toda teología y toda trascendencia, quien puso a la sociología

[889] *Íbid.* p. 142

como la reina de todas las ciencias. Sagnier y sus adeptos, optaron inconscientemente por el mismo camino, en realidad. Utilitarios o utopistas, en ningún caso mantuvieron espíritu religioso alguno. Tanto era así, según Sánchez Mazas, que la condena contra Maurras no había sido por su condición de monárquico nacional y tradicional, "tanto valiera condenar a San Luis y a Juana de Arco", sino por lo que había en él de positivista, de modernista.[890] En suma, era un líder malo, un mal filósofo, descreído y líder de creyentes al mismo tiempo. Misma opinión, por cierto, le merecía al propio Maritain, recordó. El caso de *Le Sillon*, por su parte, estaba definido por el democratismo de Sagnier, quien consideraba, continuaba nuestro autor, que la Iglesia jerárquica y la monarquía habían sido los frenos para la libertad y la justicia entre el pueblo galo; por tanto, incurrió nuevamente en un error sociológico, pues hizo de la cuestión temporal centro de la vida cristiana, y cayó así en el utopismo de condenar el pasado y cifrar todas las esperanzas mesiánicas en la modernidad democrática. La única solución para Sánchez Mazas, parafraseando a Pío X, consistía en:

> "el incremento armonioso y homogéneo del árbol de la cristiandad, la perenne conjugación católica de modernidad y eternidad, la incesante renovación y la revolución incesante en el orden, hacia el Primer Motor, *propter primum motorem*, según la expresión de Santo Tomás."[891]

A continuación, introdujo unas reflexiones en las que no profundizaremos, sobre Frédéric Ozanam, uno de los grandes precursores de la democracia cristiana y fallecido en 1851. Esta referencia vuelve a mostrarnos lo ambiguo, o quizás poliédrico, de este texto. Abría la puerta, quizás, a un ensayo de convivencia entre modernidad y tradición, no obstante, sin definir. Páginas después ahondó en lo que, probablemente, constituía un conflicto interior, personal, porque recordó la enseñanza de la Iglesia acerca de la aceptación de los poderes legalmente constituidos y la resistencia ante una ley injusta. Esta doctrina, que, recordemos, trenzaba el texto de Semprún, dos meses atrás, supuso el centro del trabajo de Sánchez Mazas. Pero su tono fue diferente al de Semprún, sin duda alguna, pues señalaba que esta doctrina no implicaba que la Iglesia debiera someterse obedientemente al poder civil, ni que fuera herético llamar a la lucha contra la legislación injusta. En este punto repasó las tres actitudes que recomendó la Santa Sede a los fieles ante el régimen civil (aceptación expresa, aceptación libre, o posibilidad de sublevación si el fiel lo estimaba oportuno; todas mediadas por la unión de los católicos), y desarrolló esta última. Veladamente, recordó que condenar la legítima sublevación era ir contra la doctrina de la Iglesia y sus concilios, acreditada por teólogos como Santo Tomás, Suárez o Jaume Balmes. El tono del texto, indiscutiblemente, estaba cambiando.

El siguiente "escolio", pues el texto se organizaba en tales siete comentarios, y a veces lo convertía en un texto difícil de seguir, abundó sobre la relación entre democracia

[890] *Íbid*. p. 144
[891] *Íbid*. p. 146

e Iglesia. Llamativamente, o quizás provocadoramente, nuestro autor defendía que no había democracia fuera del cristianismo, verdadero creador de la idea de "pueblo", y que toda versión moderna de la misma era una mera adaptación de la verdadera democracia que era el pueblo de Dios. No obstante, en un denso desarrollo que tampoco reproduciremos aquí, expuso el orden analógico que tenía la estructura de la Iglesia en su ser democrático, aristocrático y monárquico (pueblo, jerarquía y papado). Nuevamente, de forma ambigua habló de los tres momentos políticos indispensables, y que la Iglesia representaba como ningún otro poder mundano: asentimiento y participación de muchos (democracia), deliberación de los mejores (aristocracia) y resolución de y mandato de uno (monarquía). Todo régimen, fuera republicano o monárquico, había de moverse en una armoniosa relación de los tres momentos, y en España no había habido mejor modelo que "el Reinado de los Reyes Católicos".[892]

Quizás el escolio más destacable sea el referido a la separación de las esferas o influencias, donde parece el texto volverse contra sí mismo en su inicio, o quizás nos encontramos ante un problema terminológico. Sánchez Mazas condenó la doctrina de la separación de lo temporal y lo espiritual como "no católico", fruto de un "liberalismo católico" extraño a la verdad.[893] Problema terminológico, decíamos, porque de su texto parecía desvelarse la asunción de que por "separación" se entendía la reducción de lo espiritual a lo personal, a la conciencia aislada: este era el modernismo liberal, teológico, efectivamente condenado por la Iglesia incansables veces, de manera clara en el famoso *Syllabus* de 1864. Como ya vimos, esta herejía fue la que buscó secularizar plenamente la vida social, en una línea que llevaría, precisamente, a la política religiosa de la República. En este punto, de difícil resolución, habría que considerar que Sánchez Mazas ya estaba en claro tránsito hacia Falange, y en años próximos sostendría una dictadura que identificó regímenes políticos como católicos; sería plausible pensar que estemos ante un planteamiento típicamente tradicionalista, que concibe la política como católica o anticatólica. Era el conflicto que Maritain trató de resolver en su, entonces aún inconcluso, *Humanismo integral*. No obstante, el texto proseguía, hablando de la necesaria armonía entre la esfera temporal y la espiritual: supremacía espiritual de la Iglesia, supremacía indirecta en la política. "De aquí no se sale".[894] En aquel texto, efectivamente, el francés habló de subordinación a los fines últimos de la moral, pero respetando los medios propios. ¿Cuándo hablaba de la "armonía" no se estaba refiriendo, en realidad, a la separación que predicaba *Cruz y Raya*, aun sin saberlo, sin ser plenamente consciente de la distancia entre libertad religiosa católica y protestante? La duda se agranda al leer sentencias como la siguiente:

> "Se gritará que esto es una vuelta a la Inquisición, a la quema de herejes (…). (Pero) la armonía de los dos poderes, a pesar de todas las anécdotas agitadas por el Romanticismo de folletín, ha asegurado más a lo largo de los siglos la moral y la libertad

[892] *Íbid*. p. 151
[893] *Íbid*.
[894] *Íbid*. p. 152

> humanas que el poder absoluto del Estado (…). (como dice Thiers) La libertad de conciencia supone como condición necesaria la existencia de una autoridad espiritual independiente del Estado. (…) Frente al fascismo, la voz de la Iglesia ha sido la voz más fuerte y más segura en su invocación a la libertad moral."[895]

¿A qué régimen, pues se refería? Sus últimas palabras podrían ser parafraseadas por J. H. Newman, del que se hizo una glosa en el primer número, valedor de la libertad de conciencia como elemento inseparablemente católico. ¿De qué liberalismo católico habla? La única solución razonable sería pensar, como hipotetizábamos antes, que cuando condenó la "separación" estaba pensando, en realidad, en el planteamiento netamente modernista; pero el texto no permite concluir esto, como tampoco permite suponer que estuviera defendiendo un modelo tradicionalista o de monarquía católica o autoritaria.

Los dos últimos escolios no aclararon de manera precisa la cuestión, pues si por un lado uno de ellos volvió sobre la justificación teológica de la guerra justa para acabar con una flagrante injusticia, línea que evidentemente fue rescatada años después por los defensores de la idea de cruzada para la guerra civil, en la última hizo una reflexión, cuando menos, notable, que vuelve a instalar la confusión en el lector:

> "*No quiero diputados católicos, sino católicos diputados*, dijo un día el Santo Padre Pío X. Ello equivalía a salir del medroso y débil confusionismo religioso político. Ello equivalía a partir de una íntegra y resuelta afirmación de catolicidad para ir al *haz lo que quieras* (se refiere a la sentencia de San Agustín, citada previamente: "ama y haz lo que quieras") en el partido que quieras, al servicio del régimen que quieras, siempre que la conciencia católica formada y la sólida piedad sean tu punto de partida para elegir resueltamente. (…) Entonces *Religio est libertas* – la religión es su libertad. Ya no se encasilla como católico en un partido. Elige como católico entre los partidos. La misma diferencia podría establecerse entre *escritores católicos*, y *católicos escritores*."[896]

Estas palabras constituían, en realidad, el centro de *Cruz y Raya* como empresa de católicos intelectuales en el Madrid de 1933; su llamamiento, velado, a una resistencia e, incluso, a una guerra si fuera necesario, estaba en las antípodas. Resulta contradictorio. Su alegato final por la unidad de acción desde Roma hasta la parroquia, dependiendo todo de los obispos, pudiera esconder una cierta concepción clerical de la vida de la Iglesia; al tiempo, su cita final, con la que cerró este vitriólico texto, era precisamente de Jacques Maritain. Quizás este texto represente como pocos el estado de transición, de incertidumbre, de celeridad en la reflexión de muchos intelectuales de aquel tiempo de cambio frenético y de toma de posiciones precipitada. Quizás para cuando participó de *Cruz y Raya* todavía conservaba una consideración diferente de la relación entre fe y nación antes de su consolidación definitiva como falangista. O puede que estuviera

[895] *Íbid*.
[896] *Íbid*. 156

tratando de resignificar a Maritain en su provecho, o hubiera entendido al francés de forma inexacta. Aquí nos topamos con uno de esos problemas de historia intelectual donde, por prudencia metodológica, debemos dejar que el propio lector juzgue. Pero denota, nuevamente, la pluralidad de la revista, querida por Bergamín, siempre que el nervio central no se cuestionase: la búsqueda de una solución diferente para el catolicismo español que no fuera la militancia confesional. Por lo demás, no es lugar este para discernir en toda su pormenorización la situación personal de Sánchez Mazas, aunque sí para mostrar cómo había una actitud, un problema, común a todos estos católicos intelectuales, y cómo, si bien la revista viró en una dirección o solución (la ofrecida por Maritain), tenemos otras trayectorias que viraron hacia otra.

En noviembre, durante aquel mes electoral, apareció un nuevo artículo de José Bergamín en una línea netamente similar a su anterior escrito: izquierdas y derechas, ambos bloques, eran parte del mismo problema. "Llamémosle hache", fue el título del trabajo, que llevaba un subtítulo suficientemente expresivo de su contenido, y más en aquel mes de noviembre, vísperas de la victoria de la CEDA: "La revolución en entredicho y la contra-revolución en entreacto".[897] Tras comparar a los políticos con los abogados, en su esmerado arte de confundir y engañar con el dicho lo realmente hecho, en un tono típicamente contrario a la política profesional, Bergamín desarrolló su tesis central: los defensores de la revolución habían hablado mucho, pero habían hecho poco:

> "(pone en boca de los hombres de Gobierno) que hacemos como que decimos y decimos lo que no hemos hecho para salvar el entredicho en que nos ponen los hechos que no podemos ni decir y los dichos que nos hicieron desdecirnos. Ni que decir tiene que la revolución está con ellos: en entredicho, como la han puesto. (…) ¡La revolución! Palabra que un demagogo de estos, ex-gobernante, hacía llamear en sus discursos como una antorcha, un luminar de abanderado. (…) ¡Si se les ve la antorcha!"[898]

Tras otros giros retóricos condenatorios de la revolución fallida, traicionada, demagógica, del gobierno saliente, donde atacó concretamente a Azaña (a quien le faltaba la hache, dirá), dirigió unas palabras a los que, todavía, no habían ganado las elecciones:

> "Son los más deshechos y contrahechos, los más desdichados de todos; son aquellos mismos que, en un principio, fueron sus verdaderos causantes, sus agentes provocadores (de la revolución). Vuelven con el antifaz carnavalesco a ver si pueden arrimar el ascua a su sardina (…). La sardina espinosísima y podridísima de un monarquismo restaurado y por ende falsificado."[899]

[897] *Cruz y Raya*, noviembre de 1933, pp. 141-145
[898] *Íbid.* p. 143
[899] *Íbid*. p. 145

Concluyendo contra el clima enrarecido y dividido de la sociedad española:

> "Y en esto han coincidido, los unos y los otros, en barrer para dentro. Levantando esta sucia polvareda que nos asfixia. En eso coinciden, unos y otros, en acabar por donde empiezan: que es por hacerlo polvo todo. Demagógicamente."[900]

*Cruz y Raya* también trató de mostrar un espíritu dialogante con otras publicaciones recientes, jóvenes, que venían a ocupar la plataforma del debate público, y tenemos especial constancia para el caso de *Leviatán*, de corte socialista, de mayo del 34.[901] Es evidente que una publicación de inspiración católica, a priori, podría haberse entendido como enemiga, o al menos adversaria, de esta nueva revista, y quizás por ello quiso la cúpula de *Cruz y Raya* mostrar de forma benevolente su interés por la nueva publicación y deseó su éxito editorial. De alguna manera, podría representar ese talante ajeno a la militancia hostil hacia la izquierda, que tanto cuidaba también *Esprit*.

Para todo ello Eugenio Ímaz, secretario de la revista, escribió un artículo sobre la aparición de *Leviatán*, tan pronto como ese mismo mayo de 1934.[902] En él, Ímaz tuvo que moverse en el complejo escenario que suponía este aperturismo católico: por un lado, se respetaba su proyecto; por otro, no podía dejar de mostrar sus diferencias con el socialismo español. Veremos, en cualquier caso, que el tono del trabajo se alejó de la condena fulminante de cualquier militancia católica habitual, sin dejar de mantener el estilo intelectualmente complejo y ambiguo del escritor vasco.

Ímaz señaló, primeramente, que, si por algo se había caracterizado el socialismo español en los últimos años, y por ende la revista *España*, de la que se decía continuadora *Leviatán*, era por su confusión táctica y teórica. En definitiva, la disputa interna sobre si apoyar un régimen parlamentario o la revolución violenta (podríamos decir nosotros, entre socialdemocracia y bolchevismo). No obstante, advertía, *Leviatán* ha venido, precisamente, para traer claridad, decisiones, y para probarlo citó los trabajos que el primer número ofrecía, concluyendo: "no se puede menos de reconocer y loar con simpatía el esfuerzo, denodado en nuestra España, que este primer número de mayo supone por su inteligente voluntad de dirigir un movimiento nuevo".[903] Podríamos incluso aventurar cierta simpatía por la analogía de sus empeños, de *Leviatán* y *Cruz y Raya*, en sus respectivos ámbitos. Pero no lo confesó de forma explícita.

---

[900] *Íbid*.
[901] Una revista cuya vida transcurrió entre mayo de 1934 y julio de 1936. Suponía un esfuerzo de reflexión sobre el socialismo revolucionario, liderado por Araquistain, en medio del dilema entre apoyar el reformismo del PSOE o la defensa del stalisnismo soviético. Así la caracteriza José Luis ABELLÁN: *De la Gran*… pp. 148-154. Hasta cierto punto, por tanto, constituía un esfuerzo de renovación intelectual del campo socialista, análogo al que *Cruz y Raya* pretendía del campo católico
[902] *Cruz y Raya*, mayo de 1934, pp. 102-119. Titulado como "Domando la tarasca o el socialismo de cabeza"
[903] *Íbid*. p. 105

Sin embargo, las críticas no las escondió tampoco, como decíamos. Al poco citaba un pasaje en el que se especificaba que el objetivo ya no era si monarquía o república, sino si república fascista o social; y si se quería lograr lo segundo, era necesario volver a Marx y a Engels, afirmando que cifrar todo a un sistema liberal y parlamentario podía ser luchar por una quimera. En este punto, Ímaz no ocultó su sorpresa por lo que, entendió, era seguir dando tumbos a nivel estratégico (sobre esto volvió en un trabajo que analizaremos posteriormente acerca de la socialdemocracia y el marxismo). Y pasó a glosar el trabajo de Araquistain, pues a su entender mostraba bien la contradicción socialista en torno a Marx: apelaba a una vuelta a Marx, pero rechazaba su sentido científico, mecánico, de la historia, y su constante impulso revolucionario. Se preguntó retóricamente Ímaz, así, si no sería que a Araquistain lo que le molestaba del marxismo era el propio marxismo, pues la conclusión inevitable del cientifismo de Marx era su irrevocable anuncio de la revolución definitiva, que superase el estado capitalista. Pero aún más clara le pareció la borrosa ambigüedad o contradicción que mostró años antes Pablo Iglesias, mostrando sus equívocas invocaciones de la revolución y la violencia, o su paradójico apoyo a la URSS, pero su negativa a ingresar en la Internacional de Moscú. La explicación que para ello ofrecía en el primer número de *Leviatán* Oliveira le resultó irónica a Ímaz: la Internacional Comunista no respetaba el espíritu de cada pueblo. "Una objeción, como se ve, muy marxista".[904]

De esta manera, no ocultó Ímaz su molestia ante las afirmaciones de desprecio hacia la democracia liberal republicana de Araquistain. O, al menos, si se prefiere, ante su falta de convicción, por ser para los socialistas, posiblemente, una mera quimera, según este. Denunciaba el vasco que, además, Araquistain no ofrecía ni alternativa ni hoja de ruta: ni Marx ni Engels, decía el propio Araquistain, sabían cuándo ni cómo llegar al socialismo. Esta ambigüedad constante resultaba intolerable para Ímaz. "¿Ni siquiera *pretenden saberlo*? ¿Y qué es lo que sabe o pretende saber Araquistain?"[905]

Tratando de anticipar los planes socialistas para la República, indicó Ímaz que existían varios escenarios. Primeramente, conquistar democráticamente el poder e imponer reformas mediante decretos, "esto se parece bastante a lo que ha hecho el fascio".[906] La otra gran opción era la opción violenta, la conquista del poder, pues, parafraseando a Araquistain, recordaba Ímaz que para Marx la clase obrera bien haría en no esperar nada de la democracia. Una última opción que aparecía en aquel primer *Leviatán*, y que analizó Ímaz, era la de la acción directa del sindicalismo propuesto por Ángel Pestaña. Y de este saltó Ímaz a Sorel, al que demostró conocer sobradamente, aunque le resultase decepcionante: "corre sonambúlicamente sobre el alero comunista".[907]

[904] *Íbid*. p. 109
[905] *Íbid*. p. 110 La cursiva es del autor.
[906] *Íbid*. p. 111
[907] *Íbid*. p. 115

En definitiva, consideró Ímaz que la gran tarea de *Leviatán* era traer claridad y unidad de acción a un socialismo que, en realidad, estaba perdido en un mar de ambigüedad en torno a la democracia y al estado. Por eso, afirmó: "el título [de la revista] no es para despistar".[908] Y remató:

> "Los socialistas españoles, en esta su *nueva etapa*, armados de una *lógica formidable*, que no repara en obstáculos, aseguran seguir la vía inflexible de Marx al pedir un Leviatán, no sólo todopoderoso y eterno, sino, además, omnipropietario. Esta voluntad clara de deslindar campos ¿no se enturbiará mentalmente por ese leviatánico mar de confusiones?
>
> Esperemos que esta recta intención intelectual que ha lanzado al nuevo *Leviatán* español por esos mares, logre ir esclareciendo y no enturbiando su sentido, su razón profunda. Que las tarascadas del viejo *Leviatán* se truequen en la firme y segura marcha de la nave."[909]

Últimas palabras que, para un lector poco avisado, podría inducir a pensar en una suerte de filosocialismo en ciernes en la mente de Ímaz. No obstante, semejante interpretación estaría rompiendo el régimen de historicidad propio de la evolución personal del vasco, aplicando o explicando la historia de delante hacia atrás. En realidad, se trataba, al menos en lo que la fuente histórica misma nos ofrece, de una muestra de interés intelectual y de cortesía; todo el trabajo fue suficientemente claro y duro contra el socialismo español, en su constante contradicción sobre la democracia, el estado y el parlamentarismo, como para no poder ver en él ninguna forma de identificación socialista. Otra cosa sería que mostrar cortesía hacia una revista socialista le convirtiera a uno en socialista, sobre todo si era católico: quizás esta sería la lectura oportunista que algunos le quisieron dar.

En ese mismo número, José Bergamín, tras recuperar un fragmento de su comentario acerca del reciente manifiesto de católicos franceses por la paz (lo vimos en el apartado anterior, de marzo del 34), en el que denunciaba el uso torticero de la condición católico como arma política, tal y como sucedía entonces en Austria, ofreció una aplicación de aquellas palabras para el caso español.[910] En él volvía, en realidad, a los mismos argumentos que empleaba el entorno de Maritain y Mounier para el caso austriaco, para, en este caso, analizar con ellos la situación española, tan herida tras la insurrección asturiana. Por tanto, la tesis central fue la misma que hemos visto en anteriores ocasiones: el catolicismo, religión de paz, no de guerra, no podía reducirse

[908] *Íbid*. p. 118
[909] *Íbid*. p. 119
[910] *Íbid*. pp. 109-119. Titulado "El "tris" de todo y ¿qué es España?"

sociológica ni políticamente a una bandera de facción; por ende, cualquier forma de régimen católico sería contradictorio y pernicioso para la fe misma.

Para ello, se sirvió de un texto de Maragall, en el que el poeta catalán reflexionaba acerca de la españolidad, para plantearse qué era, en definitiva, España, en los términos retóricos a los que acostumbraba el director de la revista. Retóricamente, porque en realidad en su texto no buscó responder a tan críptica cuestión, sino advertir algo que, opinaba, había sido significativo de la derecha española: esconder bajo la bandera española intereses políticos muy otros y, por otra parte, inconfesables:

> "*sombra y mentira de España* llamaba Maragall a ese patriotismo o patrioterismo español o españolista: *el fantasma*. (…) *Allí donde no hay dioses* (…) *reinan los fantasmas*. A falta de dioses, o de Dios, bueno es el fantasma. Y los fantasmas son siempre, como en Ibsen, los que reaparecen, los que vuelven. Y ahora volvieron a reaparecer. Los fantasmas del patriotismo. Con todo su acostumbrado acompañamiento mercachifle y farandulero. Todo muy castizamente español."[911]

Poco después prosiguió:

> "El patriotismo misterioso suele ser más bien matriotismo; porque suele ser afán serpentino y retrógrado de volverse a umbilicar y enclaustrar en el laberinto entrañable del seno materno. Unamuno diría de desnacer. Y a eso llaman tradicionalismo."[912]

Esa conexión entre patriotismo y tradicionalismo era, en definitiva, el nudo gordiano, como vimos en el primer capítulo de este trabajo, del conservadurismo católico de aquellos años, uno de los pilares centrales del futuro nacionalcatolicismo. Y aquí, en el texto de Bergamín, fue identificado de forma directa y sin ambages, en medio de aquel octubre de 1934; lo cual era indiscutiblemente significativo en el entorno católico en su relación con la modernidad y la República. Pero incluso, Bergamín llegó a quitar, arrancar, el sello católico de tal "matriotismo": "este patriotismo matriota es el de *la tierra y los muertos*, pura paganía."[913] Tristemente, aquí se han perdido en los archivos dos páginas del ensayo, que concluían esta reflexión acerca del nacionalismo español. ¿Sería razonable pensar que se estaba empleando un relato similar al que se hacía con el caso alemán por parte de otros comentaristas de *Cruz y Raya*, en el que el nacionalismo sería una forma de idolatría propia de pueblos que se habían descristianizado? Sería osado afirmar esto cuando carecemos de aquellas páginas, pero son enormemente reveladoras estas últimas líneas, porque, en definitiva, fue uno de los argumentos de José Bergamín a

[911] *Íbid*. p. 112 La cursiva es del autor
[912] *Íbid*. p. 113
[913] *Íbid.*

la hora de enfrentarse al franquismo.[914] Aquí correría Bergamín el riesgo de apropiarse de la condición católica en sentido político opuesto, algo en lo que cayó, inequívocamente, tras el 36, a diferencia del planteamiento de Mendizábal u otros; pero esto es ya tema aparte que no podemos acometer aquí, *y que no se produjo en las páginas de la revista*.

Prosiguió Bergamín, empero, proponiendo que la caída borbónica vino causada por la crisis de Estado, o por la ausencia del mismo, y que la República tuvo sentido histórico para construir un Estado, entendido en los siguientes términos:

> "Para ser verdadera cosa o causa pública o popular de razón y no de pasión: *de paz civil y no de guerra*. ¿Y qué es lo que ha sido? ¿o por qué no ha sido, Estado, causa de razón popular, cosa de razón de pública?"[915]

Aquí ya tenemos la vuelta sobre el argumento central en torno a la paz y contra de las derechas e izquierdas y su monopolización de la República. Y fue apelando a este argumento, que tanto enunciaron los franceses de *Esprit*, como vimos, y los españoles de *Cruz y Raya*, con lo que trató de explicar lo que, parecía, era *ya* un fracaso civil para Bergamín. Eran días calientes tras los sucesos de Asturias.

> "El aventurerismo demagógico de izquierda (…) y el otro, el de la derecha, que hoy es causante inmediato, como el mediato lo fue aquel, de un estado de cosas que dicen revolucionario y que, por lo menos, es revuelto. (…) Todo está o estuvo, como dicen, en un *tris*. (…) ¡Si siquiera nos hubiera puesto (el *tris*) en razón, en paz! Pero, al contrario, lo que nos pone es más en pasión, en trance de pasión partidista: en estado de guerra."[916]

Así, el patriotismo nacionalista no era sino otra mascarada, un conveniente disfraz para alentar intereses de partido que destruían la paz civil, volviendo, en sus palabras, a lo peor del anterior siglo. Y a rubricar el marasmo decadente español. Las jornadas asturianas representaban, así, una "guerra civil y criminal", provocada por esta pugna partidista, de la que "solo puede ser inculpado el pueblo".[917] Ante esto, algunos solo querían levantar el "esqueleto" del fantasma borbónico, "la burocracia armada: el ejército,

---

[914] Véase José BERGAMÍN: *El pensamiento perdido.* Madrid, Diario Público, 2010. Originalmente publicado por los Herederos de José Bergamín, en 1976

[915] *Cruz y Raya*, octubre de 1934, pp. 116-117 La cursiva es nuestra

[916] *Íbid*. p. 117

[917] La categoría "pueblo" en Bergamín tiene un cierto tono populista que no hará sino acrecentarse frenéticamente a partir de 1936, como nuevamente puede verse en José BERGAMÍN: *El pensamiento perdido*…, y aparece ya en algunos ensayos de la revista, normalmente literarios, como "La decadencia del analfabetismo", de junio de 1933, que tendremos oportunidad de mencionar.

la policía."[918] Esa era la España, terminó, que se quiso entonces presentar como vuelta a la vida, el fantasma del patriotismo.

[918] *Cruz y Raya*, octubre de 1934, p. 119

## *¿Cruz y Raya* comunista?

Es evidente que el último texto mostraba un giro en la atención y las críticas de nuestro director. Lo que hasta ahora habían sido, fundamentalmente, invectivas contra Azaña y el gobierno de 1931, ahora comienza a ser una fuerte oposición a una derecha reconstruida. Asturias como bisagra, algo nada sorprendente en el tono general de aquellos años. No obstante, tampoco puede concluirse que la línea central, la tesis de *Cruz y Raya*, hubiera cambiado, ni siquiera José Bergamín: se seguía citando y mirando a Francia, y se trataba de emular su postura "contra estos y aquellos", contra "izquierdas y derechas partidistas", que destruyeron lo más importancia para este nuestro grupo: la paz civil, la convivencia. Si bien se golpeó ahora, y con no poca contundencia, a la derecha, no implicaba esto un cambio real en la lógica que venían a proponer. A lo sumo podríamos pensar que algunos editores, más conservadores, pudieran sentirse incómodos; pero esto, que no podemos demostrar caso a caso por la ausencia de fuentes, no permite afirmar que, de hecho, *Cruz y Raya* hubiera *tomado partido* por la izquierda. Precisamente, porque no dejó de proponer la evitación de cualquier *toma de partido* como única forma de conseguir la paz en España. Tendremos ocasión de ver en las próximas páginas cómo así fue, o, si se prefiere, cómo *no se dio semejante toma de partido*, por más que pudiera haber simpatías concretas o un tono de reproche más duro hacia la derecha; precisamente porque eran los que trataban de acaparar la identidad católica, que es, por otro lado, para lo que la revista había sido creada: para evitar la *toma de partido por el catolicismo*, o, en otras palabras, la transformación del catolicismo *en un partido*.

La manifestación más contundente acerca de lo sucedido en Asturias en octubre tuvo lugar al mes siguiente, en el que José Bergamín glosó un testimonio que expresaba el espíritu de *Cruz y Raya*. En él, un testigo y víctima de la violencia de aquellas jornadas contaba lo que había vivido y cómo, en medio de su secuestro por parte de revolucionarios en Oviedo, encontró la fraternidad con sus captores.[919] El personaje en cuestión no fue otro sino Alfredo Mendizábal, uno de los más importantes editores de la revista y enlace en Madrid con *Esprit*, como hemos visto; escribió el testimonio durante octubre, para publicarlo en la revista *La Vie Intellectuelle*, de aquel entorno católico francés, precisamente. La glosa y el testimonio estuvieron precedidas, como en otras ocasiones, por un fragmento de un autor de otro tiempo, pero que sintetizaba el sentido último del ensayo posterior. En este caso, era del habitual Barbey Aurevilly, de la obra de 1908 que citamos previamente, donde expuso, fundamentalmente, que detrás de muchas doctrinas "descarriadas" se hallaban deseos y aspiraciones cristianas, y por ende muchos presuntos enemigos del cristianismo anhelaban, sin saberlo, lo mismo que los católicos.[920] Veremos que, efectivamente, fue la columna vertebral del testimonio de Mendizábal, quien, en su

[919] *Cruz y Raya*, noviembre de 1934, pp. 127-133. Titulado "El estado fantasma y ¿en qué estado vivimos?"
[920] *Íbid* p. 126

condición de catedrático de Derecho en Oviedo, fue presa de la violencia de aquellos días, como narró en más generoso espacio en sus memorias.[921]

Comenzaba el comentario al testimonio de Mendizábal haciendo una primera panorámica angustiosa:

> "el proceso político y social de España ha tomado, desde estos primeros días pasados del mes de octubre, un tinte más intensamente sombrío, un acento más hondo y desesperado; haciéndose más definida, más expresa, la oposición, la lucha sorda, torpe y sangrienta. El rojo y el negro. ¿Por qué?"[922]

Y así, se preguntó si, quizás, la fuerza revolucionaria, que ahora se ahogaba en fusilamientos casi sin razón, no tenía una causa en una situación injusta. Y constató, acto seguido, cómo la "brutal afirmación anárquica de los demoledores" tuvo un correlato en "los otros, los sedicentes contrarrevolucionarios". Unos destruían de forma abrupta, revolucionaria; los otros, poco a poco, "como polilla o carcoma, en secreto." Parafraseando a Nietzsche, se cuestionó retóricamente si, al final, los "perros anarquistas" no eran unos y otros, unos con collares y otros sin ellos. El problema, apostilló, ya no era el marxismo ni el antimarxismo, sino el anarquismo nacional. [923] Es importante aquí entender que Bergamín, en su habitual juego personal de palabras y conceptos, no se refería aquí a lo que normalmente entenderíamos por anarquismo, sino a aquellos que no servían al Estado, Estado que era el que debía garantizar el derecho y la justicia del pueblo español. Eran los "unos y los otros", que tanto repetía al modo unamuniano, que usaban la violencia y el partidismo para destruir el Estado que la República no había logrado construir, estado de paz. Y, así, vivían, sentenció Bergamín, en un Estado fantasma, fratricida. De forma reveladora definió que lo que se vivía en España era, en realidad, *el conflicto europeo por excelencia*: "es la contradicción viva, dramática, que fue razón de ser de Europa (no de España) y que hoy agoniza también en nosotros con ella."[924]

Con ello pasó al testimonio de su "colaborador y amigo" Alfredo Mendizábal. Del mismo, si bien altamente interesante, nos remitimos a los elementos centrales que describieron ese proceso de humanización del enemigo, que era lo que quería destacar José Bergamín para expresar la actitud propia del católico hacia la violencia guerracivilista que predicaba *Esprit* en Francia y *Cruz y Raya* en España:

> "Hemos estado en sus manos durante cinco días, pudieron hacer de nosotros lo que quisieran, incluso matarnos, ya que habían de considerarnos enemigos de clase, por burgueses. Sin embargo, sólo elogios podemos decir de ellos (…) El mero hecho de tratarles nosotros con afabilidad y con simpatía despertó en ellos sentimientos tan

[921] Alfredo Mendizábal: *Pretérito imperfecto: memorias…*
[922] *Cruz y Raya*, noviembre de 1934, p. 127
[923] *Íbid*. p. 128
[924] *Íbid*. p. 129

cordialmente humanos y tan fraternalmente cristianos (cristianos sin saberlo y aun creyéndose enfrente), que hicieron del grupo de *burgueses* y del de *comunistas* una sola *comunidad*, mejor una *hermandad* (…).

Todo ha cambiado, efectivamente, en quienes hemos pasado por el crisol del sufrimiento y hemos reflexionado sobre muchas cosas y hemos rehecho juicios no bien fundados. Todo ha cambiado en la profundidad de algunas de aquellas almas alucinadas por el odio, que han hallado en su camino, al fin, un poquito de caridad. Pero todo debe cambiar también en la actitud de los poderosos hacia los humildes. Y este es el momento, la coyuntura, para que todo cambie.

(…) Vosotros, jóvenes obreros de Mieres y Sama (…), no fuisteis los atormentadores de prisioneros, ni los incendiarios de tesoros de arte y cultura, ni los martirizadores de sacerdotes. Esto quedaba para los tipos criminales que os sedujeron (…). Vosotros decíais buscar una sociedad justa para oponerla a la injusticia del capitalismo (…). Sabed que, desde campo distinto, y distante, otros hombres repudian el capitalismo, por su injusticia y por su materialismo. Y repudian al mismo tiempo la violencia de la revolución externa y el materialismo radical del marxismo (…). Tras el desengaño de la lucha de clases, tras el fracaso de la violencia, aun contra un estado desprevenido y tardígrado, ha llegado el momento de la confluencia en una superación de egoísmos, en un desinterés que solo el cristianismo puede vivificar.

Pero esto no podemos aplicarlo solo a los obreros. Tanto como ellos, los patronos, los poderosos, necesitan un cambio a fondo en su actitud y en su mentalidad. (…) Pero el rigor de la justicia ha de alcanzar a todos y son demasiados los que creen que sólo ha de aplicarse a los de abajo. La justicia necesita un orden nuevo para reinar. Un orden que debe excluir toda lucha de clases. (…) Quienes en la terrible lucha de la revolución asturiana hemos sufrido grandes pérdidas (…) podemos con más autoridad, y aunque parezca paradójico, sin el rencor de quienes nada perdieron y piden solamente venganza, clamar por esa política social de sacrificio que inspirada en los principios de justicia y en el espíritu de la caridad cristiana, puede aún salvar a la sociedad, y salvar, en primer lugar, a los obreros.

Desarmar la revolución es, más que hacerla imposible, hacerla impensable".[925]

Tras este contundente testimonio, Bergamín añadía:

"Palabras como éstas, y más recogidas para todo el mundo católico por la revista dominicana francesa de Juvisy, son la mejor prueba, el mejor testimonio de que aún hay voces que atender en este angustioso vocerío de odios, de injurias, que han desatado locamente la triste fase de sucesos recién pasados. Al menos una voz católica, entre tantos sospechosos silencios, y lo que es peor, entre tanto ruido acusador y vengativo, viene a recordar, sencillamente, como digo, los porqués del creyente. La verdadera palabra de paz, por encima de todo y de todos."[926]

[925] *Ibid.* pp. 130-132 La cursiva es del autor
[926] *Ibid*. p. 132-133

Y su análisis, de nuevo, no señaló al fascismo o al marxismo como culpables de semejante violencia, sino que los describió como mascaradas de una guerra sin sentido. Esto volvía a poner de manifiesto que no se había producido toma de partido ni aceptación de las tesis revolucionarias:

> "Matar sin porqué es un daño público. Y la imbecilidad que mata sin porqué es lo peor de todo; el crimen peor, por irresponsable, no siéndolo. ¿Y no es el mismo crimen, el peor, el de la revolución y el del estado, si matan sin *porqué*, estúpidamente, con una ceguera doblemente culpable por la irresponsabilidad que la motiva?"[927]

Así pues, todo el ensayo mostró con claridad una línea central, que no era política, sino moral: pues la actitud del *católico*, como *católico*, es moral y necesariamente obligada: el perdón, la búsqueda de la fraternidad. Ni Bergamín ni Mendizábal estaban proponiendo soluciones concretas, políticas, temporales, pues eso entraría en el ámbito de lo discutible entre católicos, siendo propuestas *aconfesionales*; insistían en la dimensión *moral*, exigible a toda la sociedad y, especialmente, al católico. Y esa exigencia consistía en buscar, como fuere, la justicia social y el perdón a los que los perseguían. No hacerlo era *moralmente condenable*. Lo cual comportaría, en definitiva, una llamada a la conciencia de los católicos, también de aquellos que engrosaban las filas de la contrarrevolución. Algo sumamente controvertido teniendo a la CEDA en el gobierno. Ni que decir tiene que estas voces "cruzrayistas" comportaban un discurso minoritario e irrelevante en aquella esfera pública, e incluso, posiblemente, en los espacios poblados de católicos. Pero esta era la pretensión histórica del texto de Bergamín y del testimonio de Mendizábal, y podría perfectamente resumir toda la producción política de *Cruz y Raya*, y casi podríamos decir que toda la revista, en estas pocas páginas. Y, en el caso del catedrático ovetense, toda su vida personal; no así en el caso de Bergamín, que tomaría finalmente partido de forma inequívoca desde julio de 1936, toda vez que *Cruz y Raya ya había terminado su vida editorial*.

Si bien no se puede afirmar, insistimos, que la revista cambió su sentido original de concordia y oposición a los partidismos, ni virase en lo esencial tal vocación, sí se puede advertir que se produjo un llamativo silencio desde finales del 34, en definitiva, desde el episodio asturiano, acerca de cuestiones políticas españolas. Al tiempo, y quizás como expresión más clara de este paréntesis sorprendente, ya solo encontraremos aportaciones de José Bergamín, pero muy espaciadas en el tiempo: desde noviembre del 34 no tendremos más comentarios acerca de la situación nacional hasta noviembre del 35; tras esta, dos más. Uno al mes siguiente, en diciembre, y el último en el número final de *Cruz y Raya*, junio de 1936. Todos ellos, insistimos, firmados por el director. En ellos,

[927] *Íbid*. p. 133

podemos ver un tono más duro contra la derecha, y un interesante coqueteo intelectual con Serrano Plaja y la URSS, posible anticipo de la nueva actitud de Bergamín a partir de julio del 36; sin embargo, como veremos, en ningún momento cruzó Rubicón alguno; podríamos pensar que por lealtad al proyecto original, pues aunque algunos especialistas han considerado que fue la fase de acercamiento al socialismo por parte de Bergamín e Ímaz, y su actitud de inicio de la guerra una continuación de lo anterior, no podemos decir esto a la luz de la fuente.[928] Quizás por ello sea absolutamente necesario distinguir, nuevamente, entre autor y obra, y entre proyecto editorial y director, pues no necesariamente fue *Cruz y Raya* espejo del anterior.

Por tanto, probablemente el silencio, y la extraña ausencia de comentaristas y editores importantes, como Mendizábal o Semprún, entre otros, así como la desaparición al inicio de cada número de la página con la lista de fundadores, hablaba de la ruptura del grupo. Y aun siendo posible que viniera dado por la división con Bergamín y su acercamiento a la izquierda, esto no se reflejó, repetimos, en el texto.[929] Qué duda cabe que esto ha de ponerse en contexto con aquella progresiva tensión que dividía a los intelectuales y rompía sus espacios y lugares de encuentro a medida que se aproximaba la guerra, y que el propio Mendizábal, como vimos, citaba en sus memorias a colación de la ruptura de sus tertulias de café a partir de octubre del 34. Los miembros de *Cruz y Raya*, inicialmente parejos en su lucha contra toda forma de partidismo católico y guerracivilismo en España, se verían paulatinamente obligados a tomar posiciones, y sus matices pudieron convertirse en abismos, como se mostró durante la guerra: véase aquel pasaje de las memorias de Antonio Garrigues, cuando comentaba que, una vez iniciada la guerra, veía a Bergamín pasear por Madrid con el mono azul y pistola al cinto, y al cruzarse, ni le miraba a los ojos; o aquel otro ya citado de las memorias de Mendizábal cuando se encontró en la posguerra con Antonio Luna y le reprochó que tomara partido finalmente por el franquismo, e incluso participara de quema de libros en la Ciudad Universitaria. [930] La nómina de "cruzrayistas" en un bando u otro da buena cuenta de este proceso propio de la politización y militancia intelectual de entreguerras: según Alonso García, entre los más destacados tendríamos a José Bergamín, José María Semprún y Eugenio Ímaz, apoyando a la República durante la guerra; por su parte, Miguel Artigas, Jiménez Díaz, García Valdecasas, Antonio Garrigues, Antonio de Luna, fueron claramente proclives al general Franco; finalmente, entre las dos procelosas aguas

[928] El caso más claro de condena de *Cruz y Raya* por comunista y heterodoxa lo tenemos en Gonzalo REDONDO: *Historia de la…* pp. 376-390; Erauskin y Dennis sostienen, por su parte, que no hubo ruptura en José Bergamín en julio de 1936, y que, por tanto, su socialismo ya estaba implícito durante su etapa de director de nuestra revista: Nigel DENNIS: *José Bergamín: a…*; Xabier ERAUSKIN: *José Bergamín: ángel…*no obstante, ninguno demuestra nada de lo que dice acudiendo a la fuente. Por su parte, González Casanova sostiene que Bergamín se "moderó" hasta el 36, pero tampoco prueba tal afirmación, José Antonio GONZÁLEZ CASANOVA: *Bergamín a vista…* pp. 161-162; finalmente, el siempre prolífico y ambiguo Alonso García sostiene, en definitiva, que si bien al inicio no era un proyecto socialista, lo acabará siendo, Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas*…pp. 6-16.

[929] Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas*… pp. 324-329

[930] Antonio GARRIGUES y DÍAZ-CAÑABATE: *Diálogos conmigo mismo*… pp. 49-50; Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto. Memorias*…p. 140

estarían Alfredo Mendizábal, Manuel de Falla o Julián Marías haciendo, de una forma u otra, labores por la paz.[931]

De manera que *Cruz y Raya*, indudablemente, perdió una notable densidad y pluralidad de voces, y como grupo representó, desde entonces, un fracaso en la formación de aquel espacio de renovación católica, máxime si se la compara con *Esprit*; los temas culturales, literarios, poblaron sus páginas en detrimento de las aportaciones políticas, pero eso no implica que representase la deriva un catolicismo liberal sugerente que se perdió en el modernismo y el marxismo.[932] Cuando se dice esto no se aporta dato alguno de la propia fuente, más allá del papel que jugará Bergamín desde el golpe de Estado, lo cual representa una profecía autocumplida impropia del historiador.

Pero no demoremos más la demostración de esto que decimos. Probablemente el texto más arriesgado, y que con mayor sentido podría citarse para probar el giro inexcusable de Bergamín hacia el marxismo es el que se publicó en el número de noviembre del 35, en el que el director se carteó con Arturo Serrano Plaja, joven intelectual marxista, tratando de poner en liza un debate entre un seguidor del materialismo histórico y un católico. Bergamín, quien bien pudiera sentirse acomplejado ante el público de izquierdas, por su difícil posición como defensor del pueblo siendo católico, basculó en el texto entre la necesidad de mostrar su interés por la revolución social que diera de comer al hambriento, y la condición de católico que no podía caer en reduccionismos materialistas ateos.[933] Por otro lado, era el conflicto de su vida. Y por ello Bergamín estuvo especialmente ambiguo en muchas de sus afirmaciones, y en otras se acercó inequívocamente hacia el pensamiento revolucionario, para luego desdecirse acto seguido. Comprender a Bergamín requiere una lectura más profunda y pausada de lo que ciertas frases descontextualizadas podrían querer indicar.

El texto publicado por *Cruz y Raya* en aquel mes de noviembre,[934] por tanto, recogía la polémica sostenida por ambos y publicada previamente por *Leviatán*, revista de la que ya Ímaz hizo glosa en su fundación, como vimos. Son cartas publicadas entre septiembre y noviembre por la revista marxista, y que Bergamín publicó posteriormente en noviembre. Comenzaba Bergamín deseando que el tono de ataques de *Leviatán* hacia el grupo de *Cruz y Raya* hubiera sido tan cordial como el de Serrano Plaja en estas cartas, lo cual daba muestra del previo al debate: Bergamín escribió para justificar que él mismo y su manera de comprender el catolicismo no era la culpable de la opresión del pueblo. No obstante, Serrano Plaja, en su amable réplica, le reprochó a Bergamín su apoyo

[931] Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas*… pp. 224 y ss. Otros no sabemos con seguridad, como es el caso de Romero Otazo, próximo a la República, o Torres y Lladó. Zubiri, sencillamente, está entre Roma y París, con cierta ambigüedad. García Gómez no parece tener actividad política durante aquellos años tampoco, y de Rodrigáñez, sencillamente, no sabemos nada.
[932] Esta es, ya hemos dicho, la errónea tesis de Redondo, Gonzalo REDONDO: *Historia de la…* pp. 376-390
[933] A este respecto sería enormemente interesante plantear esta actitud de Bergamín de querer estar "a la izquierda de la izquierda" como una forma de validación, o de rito de paso, para un intelectual católico que quiere desvincularse de cualquier identificación con la derecha. Pero esto supera el ámbito de esta tesis.
[934] *Cruz y Raya*, noviembre de 1935, suplemento *Incidencias*, pp. 1-33

indisimulado a André Gide, conocido por sus recientes ataques a la URSS y su abandono de la órbita revolucionaria.[935] Al tiempo, le planteó la diferencia entre un cristianismo ahistórico, eterno, de corte personal y moral, ineficaz para conseguir el cambio social, y un cristianismo histórico, evolutivo o progresivo, que era, en definitiva, el marxismo. Con ello, apelaba al sentido y concepto de Bergamín del cristianismo como "revolución permanente", claramente buscando con ello su complicidad. El desafío era claro.

Dejando a un lado la argumentación en torno a la defensa de Gide y la disputa en torno al compromiso político del intelectual, en la contrarréplica de Bergamín nos centraremos en la línea argumental en torno al cristianismo y la revolución. Nuestro director abría fuego, de igual manera que hizo Serrano Plaja, agradeciendo su sentido de diálogo, de "comunión" entre diferentes. Así, confesó que su sentido católico se fundamentaba en la angustia vital ante la muerte y en la esperanza de resurrección, y recordó veladamente su episodio de juventud, en el que estuvo cerca del suicidio y fue salvado por la fe: "irreparable elección entre un crucifijo y la pistola. Por eso dije, alguna vez, que si yo creyera en la muerte me pegaría un tiro."[936] Pero su sentido católico era, remarcó, distinto al de "otros":

> "Hay quienes se deciden por la pistola, no para dispararla contra sí, sino contra los otros; y también hay quienes optan por la cruz para andar a cristazo limpio, o sucio, con todos y con todo. Para romperles la cabeza a los demás con ella [aquí parafrasea un pasaje de Lenin que citaba Serrano Plaja en su carta primera]. Y estos son los suicidas peores; los que quieren suicidarse en otros."[937]

Y citó a continuación su trabajo de noviembre del 34, del "Estado fantasma", para referirse a las derechas ("católicos accidentalistas") e izquierdas que destruían al Estado: el suicidio nacional. Rápidamente hizo frente a una de las críticas habituales del marxismo hacia los católicos, también veladamente sugerida por Serrano Plaja: la pasividad, la resignación, ante la realidad a la espera de una salvación ultramundana: "[no piense que cierto misticismo desesperado] desembocaría en mí, por falsas razones ideales, a esa otra especie de pasividad resignada que usted parece atribuirme." Y aquí pasaba a recordar su viva impresión del viaje de bodas que hizo a la URSS, y del que:

> "me había enseñado para siempre, aún más que el sabor de la sangre, el gusto y regusto del pan, entero y compartido. Y este gusto o sabor de comunión humana no podré olvidarlo, como le digo, porque siendo tan puro, se adentra y vivifica cada vez más en mi recuerdo."

[935] Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas*… pp. 785 y ss.
[936] *Cruz y Raya*, noviembre de 1935, suplemento *Incidencias*, p. 21.
[937] *Íbid*. p. 23

Efectivamente, la fascinación de José Bergamín por la URSS ya había comenzado, y aquí la expresaba en *Cruz y Raya* de forma clara y explícita. Esta declaración de intenciones, dentro de un contexto intelectual en el que los viajes a la URSS se convertían casi en una peregrinación para volver convencido de las bondades de la revolución o de los espantos provocados por ella, parecían haber generado lo primero en nuestro director. Sin embargo, propio de él, a renglón seguido añadía: "y eso, mientras más se acentúa en mí, espiritualmente, el hambre de otro pan imperecedero. Y la sed de otra sangre. (…) Por eso me he dado a la cruz – me he dado a la cruz sin comprarla ni venderla, sin comerciar con ella." [938] Sí, pero no. Y tampoco como aquellos otros: "por eso no me he dado a la pistola, ni en el acto ni en la palabra – que es peor –, como hacen tantos de esos – tantos y tan tontos – pretendidos cruzados de Cristo, que todavía muestran, sin saberlo, cruzada la cara, en efecto, por el latigazo del templo." Esta era su esperanza, confesó, su clavo ardiendo. Mostró simpatía por los revolucionarios y la URSS, pero se reconocía cristiano, un cristiano que no se había vendido a los poderosos que sometían y la mixtificaban con otras causas. La invectiva al catolicismo militante era clara; pero también lo era la actitud de "no darse a la pistola, ni en el acto ni en la palabra", actitud que indiscutiblemente rompió a partir del golpe de estado, incluso hasta en la misma vestimenta (recordemos las palabras de Garrigues a este respecto sobre el mono y la pistola al cinto de Bergamín). Algo, indisputablemente, cambió en julio de 1936.

Esta actitud cristiana, que le llevó a identificarse con Gide (otra cosa que cambió con la guerra),[939] no supuso, por ende, insistió, dejar de luchar por el pueblo y contra la hipocresía: "[el espanto de encontrar] la horrorosa miseria moral de quien tiene su patio bien tapado y guardado a cubierto para no mojarse con ninguna lluvia celeste; la espléndida riqueza, (…), de cualquier inteligente Job caído en su estercolero." Y, así, distinguía parafraseando a Peguy, entre la pobreza material del pueblo y la miseria moral de ciertas élites que se dicen católicas. Aquí estaba el núcleo, por otro lado, de su populismo cristiano, que se acrisoló ya con la guerra. Y propuso su ambiguo concepto de pueblo cristiano: "la personificación viva y verdadera del cristianismo al historiarse el *hombre nuevo* en un revolucionario, y no evolutivo ni progresivo, afán de salvación humana eterna, permanente."[940] ¿Revolución política, material, o religiosa? Como vemos, jugaba con las palabras más típicamente militantes para luego darles una teleología cristiana, donde era difícil saber dónde empezaba y acababa lo político y lo espiritual, y si había, acaso, distinción entre lo uno y lo otro. Era ayudar al pueblo, añadía después, a que alcanzase la verdadera salvación: "y esto con verdadera religión – que no es opio, que es todo lo contrario –. Con la fe, que es *despertador* y no *adormidera*. Con clavos ardiendo de fe. (…) Y esto sí que es lo otro y lo de más allá. Revolución permanente."[941]

---

[938] *Íbid.* pp. 24-25

[939] Para una evolución de José Bergamín durante la guerra véanse las biografías que venimos trabajando, como Nigel DENNIS: *José Bergamín: a critical introduction, 1920-1939*. Toronto, Toronto University Press, 1986; Xabier ERAUSKIN: *José Bergamín: ángel rebelde*. Madrid, Foca, 2007; José Antonio GONZÁLEZ CASANOVA: *Bergamín a vista de pájaro*. Madrid, Turner, 1995; Gonzalo PENALVA: *Tras las huellas de un fantasma: aproximación a la vida y obra de José Bergamín*. Madrid, Turner D. L, 1985

[940] *Cruz y Raya*, noviembre de 1935, p. 27

[941] *Íbid*. p. 28 La cursiva es del autor.

Pero en todo texto de Bergamín es menester ser precavido, pues cuando parece que el sentido último se ha alcanzado, y nuestro autor ha despachado la revolución real como el triunfo por la fe, vuelve sobre la necesidad de cambio material y económico. Algo, es importante recordar, no extraño en *Esprit*, donde la cuestión material era uno de los centros de la redención personalista que se proponía, especialmente en el caso de Emmanuel Mounier. Así, dijo: "Entretanto, amigo mío, ¿cómo voy a negarle que hace falta otra cosa más? Un pan y un agua, vivos, sin los cuales no se puede soñar. (…) ¿Qué cristiano va a tolerar siquiera, a soportar sin repugnancia, esta situación *capitalista*?"[942] Y aquí volvía a coquetear con el marxismo, haciendo declaraciones muy interesantes y provocadoras: "ese mal llamado marxismo me parecería, a pesar de todo, la mejor, la más noble esperanza viva, hoy por hoy, y sobre todo, por mañana, de nuestro pueblo, de nuestra España."[943] Cosa que, anticipó, antes o después la Iglesia católica admitiría, si este proyecto revolucionario tuviera finalmente éxito (refiriéndose a una hipotética futura revolución). No obstante, nuevamente Bergamín matizaba:

> "Y no sabe, con ello, el peso que me quito de encima [por haberlo dicho]. Aunque yo no sea marxista ni socialista. Ni tenga por qué serlo. Mi sueño no es de este mundo. Pero tampoco, mucho menos, puedo yo ser o estar *anti* o *contra* en nada de todo eso."

Y cargaba nuevamente contra unos y otros:

> "[hablando de las militancias más firmes de marxistas y católicos] Le invito a que compruebe (…) la reveladora coincidencia de estilo, y hasta de argumentos, entre los opuestos extremos de este odio: coincidencia de mutua y recíproca ignorancia culpable; coincidencia de suciedad mental y sentimental en los mismos odio, mentira, envidia y miedo (sic)."[944]

Así cerraba, con parabienes y muestra de amistad sincera a pesar de las diferencias, este interesante texto publicado en *Cruz y Raya*. Como decíamos, más allá de la cuestión de André Gide y la cuestión de arte y política, donde abogaba, como el francés, por la libertad creativa, cuestionando la línea de la III Internacional, lo interesante del texto era su relación entre cristianismo y marxismo. El texto, con todos sus giros, dejó claro dos argumentos centrales: su inequívoca simpatía hacia el marxismo como posible solución material para el pueblo, para liberarlo del marasmo presente; pero, al tiempo, su irrenunciable condición de católico y, por ende, su esperanza en el otro mundo, en Dios, en una revolución trascendente y no inmanente. Esto no le llevaba, como hemos visto, a hacer militancia antimarxista, pues asumía que ese era la obsesión de una militancia

[942] *Íbid*. pp. 28-29 La cursiva es del autor
[943] *Íbid*. pp. 29-30
[944] *Íbid*. pp. 30-32

católica que confundía la riqueza material y el orden social dado con la defensa de esa revolución espiritual cristiana que predicaba.

¿Tanto se alejó su postura de algunas expresadas en *Esprit*, antes e incluso después del 45?[945] Alfredo Mendizábal había dicho, con menos visceralidad, ciertamente, algo bastante parecido en noviembre de 1934. Quizás, la diferencia estribe en que Bergamín acabaría tomando partido por la República y acercándose al PCE (con todas sus ambigüedades habituales), y Mendizábal se mantuvo en el exilio tratando de mediar en el conflicto. Pero esto nos devuelve a la cuestión metodológica fundamental de que para el año 35 este dato no tiene valor alguno, más allá de premonición o anticipo de un posible giro, que *no se ha dado todavía*. Ciertamente sus expresiones y su filia por la revolución marxista podría resultar escandalosa, e intolerable para otros miembros o antiguos editores de la revista, pero hay que admitir que en el texto no vinculó cristianismo a revolución marxista, ni redujo la fe a una cuestión inmanente; por tanto, no cayó en modernismos ni heterodoxias, pues le era perfectamente lícito acercarse a la izquierda sin hacerse partícipe de su análisis materialista ni de sus medios violentos.

De hecho, el siguiente texto publicado acerca de la situación o deriva belicista europea vuelve a ser claro. *Cruz y Raya*, y por extensión José Bergamín, se posicionaron nuevamente *en medio de unos y otros*, apelando a la paz. Es un texto que ya hemos trabajado previamente,[946] pero contextualiza el desarrollo de la revista y del escrito anterior, porque lo pone en la evolución propia de *Cruz y Raya*, respetando su lógica interna. Bergamín optó por sumarse al espíritu de *Esprit* de mediar entre la locura violenta de unos y otros para lograr la paz. Este manifiesto era, dice reveladoramente, un discurso que "en su sentir y en su sentido se ha dicho entre nosotros en España, algunas, por algunos de nosotros. Ahora queremos sumarnos con las nuestras a las tan verdaderas de estos católicos en Francia, *por la justicia y por la paz*."[947] Huelga añadir más para entender, por tanto, quiénes sí era referencia para *Cruz y Raya*, al margen de lo sucedido cuando comenzara la guerra abierta en España.

El último comentario netamente de política española tuvo lugar justamente en el número de junio de 1939, que dio carpetazo a la existencia de *Cruz y Raya*. Como apuntamos páginas atrás, estuvo igualmente firmado por José Bergamín. Es de considerar, sin duda, que nos hallamos a un mes de la ruptura clara y manifiesta del director con la jerarquía eclesiástica española y su inequívoca aproximación hacia la izquierda militante. Así, podríamos esperar un texto duro, condenatorio, de la derecha española. Y nuevamente podemos decir que, si bien sus palabras desprenden un aroma claro de aquello que estaba a punto de hacer, Bergamín volvió a contenerse, a no terminar de decir

[945] Véase la evolución de *Esprit* y Mounier, espejo de Bergamín para muchos, en José Manuel BURGOS: *El personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva*. Madrid, Ediciones Palabra, pp. 52-79
[946] Véase pp. 279-ss.
[947] *Cruz y Raya*, diciembre de 1935, p. 112

aquello que sí dijo semanas después. ¿Fue tal el golpe de estado como para empujarle a la condena del catolicismo español, o, más bien, se trató de alguna forma de respeto hacia lo que aun representaba *Cruz y Raya*, hacia los principios que animaron su fundación? No podemos concluir de forma clara a la luz del texto, pero el hecho claro y distinto es que Bergamín nunca abrazó el modernismo o el marxismo en las páginas de *Cruz y Raya*, tal y como venimos demostrando.

Este texto final venía precedido de unas palabras pastorales del clero francés, que, igual que hacía *Esprit* en términos laicos, hacía este en términos jerárquicos: representaba, o quiso que así lo hiciera, de espejo ante el clero español. Bajo el título "Como sobre ascuas", la revista recogía una declaración de dicho clero galo acerca de *Action Française*, publicada en febrero de 1927, en el que se decía lo siguiente:

> "Esos jefes políticos profesan un *nacionalismo integral*, que no es en el fondo más que una concepción pagana del Estado y de la Nación, en el que la Iglesia es solo un auxiliar para el mantenimiento del orden y no un organismo divino e independiente encargado de dirigir las almas hacia su fin sobrenatural. (…) Las juventudes instruidas en su escuela utilizan distintos métodos de acción y la máxima *política ante todo*, que a pesar de cuantas interpretaciones se le quieran dar, es inaceptable para los católicos (…) las polémicas y discusiones violentas, contrarias casi siempre al espíritu evangélico, no llevan la luz y el convencimiento a los espíritus; antes al contrario, excitan muy fácilmente las peores pasiones, el odio y el desprecio (…) una falta absoluta de todo espíritu de sumisión y respeto y una disposición franca a la desobediencia y a la revuelta."[948]

Esta tesis, que hemos visto en muchos autores de *Cruz y Raya* para entender la formación del nazismo, fue aquí utilizada para analizar al nacionalismo francés de *Action Française*; es innegable que, si acto seguido Bergamín tomó la batuta para hablar de la política española, estaba aquí queriendo comparar una derecha nacionalista española con otra francesa, y para ambas esperaba el mismo juicio implacable: su nacionalismo no era católico. Contra toda apropiación de la etiqueta confesional, en realidad su nacionalismo sería una suerte de paganismo estatalista. Misma interpretación que para el fenómeno fascista alemán. Esto confirmaría las sospechas que abrigábamos cuando analizábamos el trabajo del "Estado fantasma" de noviembre del 34, donde sólo podíamos conjeturar ante la triste ausencia de dos páginas del ejemplar conservado en archivo: decíamos entonces que, quizás, la interpretación de Bergamín supusiera considerar a la derecha española como nacionalismo paganizado, o que, so capa de catolicidad, escondía una lógica inmanente, no católica. Parece claro, visto este trabajo, que así era.

En página siguiente comienza el trabajo titulado "Cuatro paredes chamuscadas".[949] Este breve escrito comenzaba con una larga cita de Antonio Pérez, secretario de Felipe II, que esbozaba las líneas centrales de una política religiosa concreta,

[948] *Cruz y Raya*, junio de 1936, p. 94 La cursiva es del autor
[949] *Íbid*. pp. 95-99

a saber: era menester evitar la extensión en propiedades, influencia, bienes y personal del clero español, de lo contrario se rompería el equilibrio natural entre Iglesia y Estado, y aquella se volvería inoperante. Bergamín advirtió de que tales presagios se hicieron hecho realidad. Y denunciaba:

> "el sacerdocio, el clero, ha administrado la religión al pueblo como un opio, un nepente, un adormecedor sedante a sus sufrimientos físicos y morales: a su persecución por la justicia. La intención fue, siempre, seguramente, buena. El resultado, deplorable. Porque la religión no es opio. No puede ser adormidera. La religión cristiana, católica, es todo lo contrario. *Despertador cristiano*, se dijo en tiempos. Y es un despertador tan fuerte que quiere despertar hasta a los muertos, diciéndolos dormidos."[950]

El responsable de la situación en España y la esclerosis social de la Iglesia era "aquel costumbrismo supersticioso engendrado en la desventurada política clerical que invadía a España", ya presente en tiempos de Felipe II. La consecuencia inevitable de todo esto sería "la descomposición, la corrupción religiosa, por las costumbres, de los cristianos católicos en España."[951]

Palabras contundentes, interpretación que se centró principalmente en los pecados de la Iglesia y su clero, en este caso, y no tanto en los ataques de la izquierda. Ahora bien, ¿diferían tanto de las declaraciones de un Maximiliano Arboleya u otros católicos sindicalistas, presentes en las Semanas Sociales durante la Segunda República? Su lectura anticlerical pudo ser exacerbada, pero esto no suponía negación del principio de tradición apostólica ni ruptura con la Iglesia en modo alguno. Y este fue el ataque más duro, probablemente, que hemos visto de Bergamín como director de *Cruz y Raya*. Sus filias podían ya entreverse, así como sus fobias, pero el proyecto de la revista no quedó desdibujado en ningún momento, al margen de las discutibles estridencias de su director.

[950] *Íbid*. p. 98
[951] *Íbid*. p. 99

### *Cruz y Raya* y la vida económica de los años treinta

Antes de cerrar el capítulo político, hemos de hacer mención de la cuestión económica y la revista. Es decir, qué grado de reflexión o impacto suponía el hecho económico entre el grupo de *Cruz y Raya*. La nota que define este rasgo es clara: cierto desinterés por estas cuestiones, tan solo cuatro trabajos entre los treinta y nueve números. Por lo menos, a un nivel técnico. Este hecho puede explicarse, quizás, por la propia nómina de fundadores: no había ningún economista propiamente hablando; lo más próximo sería el grupo de hombres de derecho, y de hecho dos de los cuatro textos fueron de este grupo, de José María Semprún y Eugenio Ímaz, respectivamente. Sin embargo, los trabajos que se publicaron fueron interesantes, y merecen un breve vistazo, porque constituyen un foco elemental en cualquier análisis sobre el tiempo que se vive.

Los dos primeros ensayos sobre economía, llamativamente, fueron colocados al inicio de la vida de la publicación: números dos y tres, mayo y junio de 1933. Pero en la misma lógica de lo anterior, es reseñable que sus autores no fueron del entorno del grupo fundacional, y, de hecho, no volvieron a colaborar con la revista. Si bien no es excepcional que personalidades de fuera del círculo inicial escribieran para la revista, más bien era habitual, denotaba la ausencia de conocimiento o interés personal por parte de la dirección de la revista. Que no hubiera más que otros dos ensayos económicos a partir del tercer número, dice el resto.

Ambos textos, por otro lado, tienen un fuerte contenido técnico. El primero, titulado "Comercio exterior y economía nacional", estuvo firmado por José Antonio Rubio Sacristán.[952] Autor que, por otro lado, volvía a responder a las consideraciones habituales que hemos hecho hasta aquí acerca de los intelectuales madrileños entre los que gravitaba *Cruz y Raya*: joven, licenciado en Derecho, alumno de la Residencia de Estudiantes, becado en Alemania, Friburgo, para estudiar derecho alemán, doctorado en 1926 por la Universidad Central, y miembro del Centro de Estudios Históricos de Menéndez Pidal.[953] En su breve trabajo, Sacristán expuso los motivos por los cuales la depresión económica del mundo occidental podía afectar en menor medida a España que al resto del continente, y rebatió algunos argumentos que podían darse en una dirección u otra, concluyendo que la agricultura, debido a la contracción de los mercados internacionales, estaba en una fase recesiva, pero no así la industria, que parecía mostrar una mayor vitalidad. No obstante, no terminó concluyendo en ninguna tesis fuerte acerca de la crisis nacional, y el texto, en realidad, quedó como un breve apunte irrelevante.

El segundo trabajo lo firmó Justino Azcárate, bajo el título "La conferencia económica y monetaria internacional de Londres".[954] Azcárate, por aquel entonces, formaba parte de esa red de intelectuales que participaron en la proclamación de la

[952] *Cruz y Raya*, mayo de 1933, pp. 133-139
[953] Esta información puede consultarse en el Portal de la Universidad Carlos III, en el apartado Diccionario de catedráticos españoles de Derecho (1847-1943). Entrada Rubio Sacristán, José Antonio: http://portal.uc3m.es/portal/page/portal/instituto_figuerola/programas/phu/diccionariodecatedraticos/lcatedraticos/jarubiosacristan Consultado el 24 de abril de 2020
[954] *Cruz y Raya*, junio de 1933, pp. 139-154

Segunda República, dentro de la Agrupación al Servicio de la República y, posteriormente, en el Partido Nacional Republicano.[955] En el texto, Azcárate, como liberal reconocido que ya era, mostró su abierta oposición al nacionalismo económico, e hizo por extensión un alegato por el multilateralismo para evitar la guerra que era ya inminente, debido al fracaso del desarme y a la falta de confianza mutua, nunca recuperada desde 1918. A continuación, pasó revista a los debates económicos más importantes de la conferencia económica que tendría lugar poco después en Londres, como la política arancelaria, monetaria, fiscal, etc. Nuevamente, se trataba de un intelectual llamando a la paz y el consenso para evitar la debacle europea en forma de nueva guerra total, al margen de la propia cuestión técnica que no encontró otros ecos en siguientes trabajos.

Los otros dos trabajos acerca de economía sí fueron escritos por miembros de la revista, como Semprún e Ímaz. Pero entre uno y otro existió una diferencia importante, pues el de Semprún sí ofrecía una lectura técnica, experta, mientras que el texto de Ímaz presentaba una estructura más típicamente metaeconómica, por así decir.

Efectivamente, el secretario de *Cruz y Raya* firmó un trabajo sobre la situación económica y la crisis de aquellos años titulado "La quimera de oro",[956] que supuso un comentario general sobre los fundamentos políticos, o incluso morales, del sistema económico mundial, en diciembre de 1934. En él, cuestionaba abiertamente el sentido último del patrón-oro, o de cualquiera que lo sustituyera, como había sucedido en Gran Bretaña recientemente, por ser, en última instancia, medios quiméricos para medir la economía. Y se preguntó, en todo ello, si el propio Estados Unidos no acabaría pervirtiéndose y alejándose de su brillante constitución, tildada por Castelar como "la República del Evangelio". Es un texto, en términos generales, bien documentado, pero que no buscaba el análisis formal de los nuevos "medios científicos" para sustituir el patrón-oro, tanto como el cuestionamiento del sistema económico por quimérico, por ser fruto de la pura especulación de grandes potencias y grandes capitales, y su relato triunfalista, al que calificó de "ingrávido hegelianismo", más incluso que "el de Marx".[957]

A diferencia del texto de Ímaz, de corte más típicamente humanista y generalista, de economía política, si preferimos, tenemos el único trabajo realmente denso y profundo sobre el ordenamiento jurídico y económico escrito por un miembro de la revista. Se trató del trabajo "Un episodio vivo del Derecho", de la mano de José María Semprún, de octubre de 1933.[958] Glosaba un escrito de Joaquín Garrigues, hermano de Antonio Garrigues, fundador de la revista, que atacaba la cuestión de la relación entre las sociedades mercantiles y el estado, así como la función social última de tales sociedades

[955] Un apunte biográfico puede verse en la reseña que hizo el 26 de noviembre de 1984 Fernando Jáuregui para *El País*, en: https://elpais.com/diario/1984/11/26/ultima/470271606_850215.html Consultado el 24 de abril de 2020
[956] *Cruz y Raya*, diciembre de 1934, pp. 103-108
[957] *Íbid*. p. 108
[958] *Cruz y Raya*, octubre de 1933, pp. 161-168

en el bien común. En términos generales, el comentario de Semprún mostraba enorme admiración por las tesis de Garrigues, y de él, en resumidas cuentas, destacamos el hecho de que ambos defendieran la existencia de las sociedades anónimas y sus derechos mercantiles como un triunfo de la libertad y el estado de derecho. Por tanto, Semprún no cuestionaba el orden social existente y el capitalismo, sino que abogaba por una reforma del mismo basada en la relación viva entre las sociedades privadas y los organismos públicos; de tal debería derivarse una sociedad libre que permitiera la búsqueda del bien común. En suma, la sociedad "burguesa", como la denominaba en el texto, no era netamente rechazada.

En este punto sí habría sido interesante conocer el grado de desarrollo de Semprún acerca de estas cuestiones, pues sabemos por las memorias de Mendizábal que quedó sumamente admirado de las teorías comunitarias de *Esprit* cuando viajó con el catedrático a París.[959] Quizás su posterior planteamiento, a partir de 1934 y su relación con *Esprit* y Mounier, pudiera variar el sentido que en el presente texto daba a la relación entre empresa y bien común, pero no hay que perder de vista que Semprún nunca abandonó el marco de las democracias parlamentarias. En cualquier caso, por otro lado, lo relevante es que en *Cruz y Raya* escribió en términos de profunda aceptación hacia la existencia de entes privados que, y esto era lo fundamental para él, redundaran en la libertad personal *y el bien común*: así, la absoluta independencia de las sociedades privadas, propia del XIX, había sido positivamente corregida recientemente para buscar el interés común, no solo el lucro privado. Lo que temían, tanto Garrigues como Semprún, a la altura de 1933, era que los recientes vientos marcasen una "virazón" excesiva de estatalización, de intervencionismo ilegítimo del estado. El horizonte no debía ser la imposición violenta de una mayoría sobre la sociedad privada, ni de accionistas anónimos ni del estado, sino "el servicio a un propósito de bien común (…) no solo (…) de los asociados, sino como el que corresponde a la comunidad política en que viven."[960] Era, por tanto, un delicado equilibrio entre sociedad privada y bien común, que en algunos casos quedaba expresado de forma excesivamente general, abierta a concreción o, como decíamos antes, ulterior evolución de Semprún, como en uno de los párrafos finales, donde leemos que:

> "El interés colectivo del país se llama a la parte en los beneficios que la empresa alcanza, y asimismo el de quienes con su trabajo, y muy singularmente con su trabajo manual, contribuyeron a producirles."[961]

Esta frase se prestaba a especulaciones sobre un reparto de dividendos empresariales en forma de impuestos, y de participación en los beneficios empresariales

[959] Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto: memorias…* pp. 132-133, en ellas nos relata Mendizábal que Semprún llegó incluso, durante una comida en un restaurante los dos solos en París, a preguntarle si acaso tenía ya sentido la propiedad privada. Aclara, a renglón seguido, que se calmó tras los primeros días, sin concretar o dar más detalles.
[960] *Cruz y Raya*, octubre de 1933, pp. 165-166
[961] *Íbid*. p. 167

por parte de los trabajadores, algo que resonaría también en diferentes versiones de las democracias-cristianas. Pero no llegó a concretar más allá, aunque el contenido global del texto apuntase de forma inequívoca hacia esa aceptación de los principios jurídicos de la sociedad liberal democrática, como decimos. Era necesario un "fino espíritu" para entender la "sutil distinción", entre "verdadera libertad personal" y "democracia como íntimo y profundo clamor humano".[962]

## A modo de conclusión

Hemos podido observar, al dividir el marco de participación política de la revista en dos grandes bloques, cómo primeramente existía una conciencia de estar compartiendo intereses y problemas con el resto de Europa. Son muchos los trabajos que se dedicaron a analizar, cribar, interpretar, los grandes fenómenos políticos del Viejo Continente, y fundamentalmente el ascenso del totalitarismo como enemigo de la tradición europea y la democracia. No solo fueron varios los trabajos al respecto, sino que había pluralidad de autores, miembros importantes del grupo inicial, así como referentes democratacristianos europeos de la talla de Luigi Sturzo. En concreto, la Alemania nazi y su nacionalismo pagano se erigieron como la gran preocupación de *Cruz y Raya*, tanto porque los que escribían sobre ella conocían de primera mano el país gracias a sus estancias académicas allí, como pudiera ser el caso de Mendizábal o Ímaz, como porque entendían que ante el ilegítimo silencio de la prensa católica ante semejante movimiento tenían la responsabilidad de alzar la voz, en la línea que hacía en Francia *Esprit*. Y ante todo ello, coincidían, la clave estaba en que la ausencia, precisamente, de raíces cristianas sólidas permitía la aparición de idolatrías estatales que destruían el común vivir. Como vemos, sin necesidad de abogar por una vuelta a los estados confesionales podían defender la pervivencia de la religión en una sociedad plural como medio necesario para asegurar la paz en Europa.

En un segundo gran bloque hemos analizado los trabajos relativos a la situación concreta española. En ella, si bien no hubo una línea de política concreta, precisamente por la defensa de la pluralidad de soluciones legítimas para el laico, sí encontramos dos ideas-fuerza que vertebraron toda la revista: su constante llamamiento al consenso, a la convivencia, a la paz, en suma, más allá de los faccionalismos de unos y otros; en segundo lugar, su abierta oposición a toda forma de reducción de la identidad católica a movimiento político, a bandera de partido, aquello que Bergamín denominaba como "mixtificación". En otras palabras, se opusieron por ambas vías al catolicismo militante de aquel tiempo, precisamente porque entendían que era la forma salvar la verdad religiosa del manoseo político. Nuevamente, los ecos de *Esprit* y los planteamientos democratacristianos de separación de esferas, se hacía patente.

[962] *Íbid*.

La gran debilidad de *Cruz y Raya*, sin embargo, ha quedado señalada: el grupo a partir de octubre del 34, fuera por la tensión política en aumento, también entre los intelectuales, o por la propia personalidad del director, siempre dispuesto a jugar con paradojas casi imposibles y siempre atrevidas, restaron fuerza al proyecto editorial. Desde el año 35 solo encontramos comentarios del director a la situación española (no así internacional), lo que dejaba de manifiesto el fracaso interno del grupo fundacional, y por extensión de su proyecto para el catolicismo español: pues, en resumidas cuentas, la realidad fue que muchos católicos optarían por tomar las armas para apuntalar un régimen dictatorial a partir de 1936. Esto no obvia el hecho, cierto, de que además de Bergamín, a partir del 35 aparecieron algunas otras voces en similar dirección a estos llamamientos por la paz, pero eran citas de autores que no escribían para la revista, y por tanto no podían esconder el hecho de que solo quedó Bergamín como opinador de la actualidad española.[963]

Sin embargo, esto no puede llevar a la conclusión final, hemos dicho repetidamente, de que *Cruz y Raya* viró necesariamente hacia una izquierda revolucionaria, filomarxista o pseudomodernista. No se puede interpretar la revista, que concluye en junio de 1936, por los acontecimientos y evolución personal de su director a partir del 18 de julio. Hemos podido ofrecer pruebas de que, si bien Bergamín coqueteó indisimuladamente con la izquierda, nunca cruzó límite alguno, manteniendo el espíritu centrista, o partidario de la paz si se prefiere, hasta el final. Fuera por respeto a ese proyecto, o fuera por su propio cambio a partir del golpe de estado. Si el único argumento que resta para tildar a la revista de fallido proyecto católico aconfesional es que muchos de sus colaboradores eran de izquierda, o que su director mostraba una clara preferencia por la izquierda antes que por el conservadurismo católico militante, habría que preguntarse por qué no se ha interpretado con la misma dureza a *Esprit*, cuya preferencia era similar, máxime a partir del año 45.[964] Por tanto, el fracaso político de la revista radicó no tanto en su degeneración modernista o revolucionaria, cuanto como por su incapaz para mantener unidos al grupo inicial y socializar con éxito su discurso entre los medios católicos de Madrid y, por extensión, España.

[963] Se reproducen fragmentos en favor de la paz, contra la guerra, o contra la revolución violenta, de autores como Unamuno, Peguy, Ortega, Poincaré o, incluso, Larra. Véase, respectivamente, los números de agosto de 1933, p. 162; enero de 1934, p. 158; julio de 1934, p. 100; enero de 1935, p. 100; abril de 1936, p. 102.
[964] Véase el caso de Mounier, entre otros, en José Manuel BURGOS: *El personalismo*. *Autores…*

## *A vueltas con la historia de España*

La revista, no obstante, era, en términos formales, mucho más que una revista política. De hecho, casi podríamos decir que aquella constituía un tema más, dentro de una constelación de intereses propio del mundo académico e intelectual en el que nació *Cruz y Raya*, como una suerte de demostración de la libertad que tenía la cultura para el católico, tal y como reclamaban los fundadores en su manifiesto inicial.

En este sentido, el relato histórico sobre lo español se tornaba decisivo, o por lo menos sintomático, si recordamos los debates que por aquellas décadas se mantenían acerca del ser nacional.[965] En un momento de gran combate político y social, la misma narración del argumento español se disputaba, entre otros, en un combate de dos grandes contendientes: la historiografía reaccionaria o tradicionalista, que bebiendo de los textos canónicos de Jaume Balmes, Donoso Cortés y, especialmente, el primer Menéndez Pelayo, consideraban a España como un país esencialmente católico, cuyo nacimiento, gloria y decadencia, se explicaría en clave siempre religiosa. España no podía asumir la secularización moderna porque, en definitiva, implicaría su destrucción, su definitiva claudicación ante las potencias heréticas del norte. Por otro lado, en las últimas décadas, de manera significativa a partir de la fundación de instituciones académicas como el CEH, se erigía un relato liberal que, de forma plural, defendía la contingencia de la condición española, y su identidad como un proceso histórico mutable y no esencialista ni, por ende, católico.[966]

### Un punto de partida claro

Más allá de los muchos matices y de la propia historización del debate, que superó con mucho el tema que aquí nos ocupa, lo que es necesario hacer notar es el eco que del mismo hizo la revista *Cruz y Raya*. Si entendemos el punto de partida anterior, resulta revelador cómo se mostró en sus páginas una concepción no esencialista de la historia de España, por lo menos de los autores que escriben sobre ella. De esta manera, nos encontramos con un enorme peso de la España musulmana entre las páginas de la revista, entendida, y esto es lo relevante, como parte del origen nacional. Y sus autores eran, al tiempo, importantes escritores y profesores vinculados al CEH y su revista, *Anuario de Historia de Derecho Español*;[967] de ellos, podemos destacar a dos por lo que se refiere a la historia de Al-Andalus: José López Ortiz, que escribió hasta siete prolíficos trabajos

[965] Véase el primer capítulo, pp. 26-59

[966] Para todo ello puede profundizarse, pues es asunto de enorme calado, en obras de referencia fundamental como José ÁLVAREZ JUNCO: *Mater Dolorosa: la…*; Alfonso Botti et al. (coord.): *Católicos y patriotas…*; Antonio MORALES et al. (coord.): *Historia de la…*; Luisa MARCO SOLA: "El catolicismo identitario…; Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS: "La Guerra Civil de la espiritualidad: el catolicismo español y sus enemigos (1898-1936)" en DE LA CUEVA, Julio, MONTERO, Feliciano (eds): *La secularización conflictiva…* pp. 39-73.

[967] Véanse pp. 202-ss.

para *Cruz y Raya*, y que fue jefe de sección de Historia musulmana de la mencionada revista, así como vocal. También contaba nuestra revista con Emilio García Gómez, fundador de *Cruz y Raya*, que también había participado en el Anuario en años anteriores. Ambos, por cierto, declarados discípulos de Miguel Asín Palacios, el gran arabista español, defensor de las raíces musulmanas de la cultura española.[968]

De forma que la presencia de arabistas y católicos, partidarios de la pluralidad cultural de la identidad española, y por extensión de sus raíces también andalusíes, representaba una novedad en una publicación católica, pues cuestionaba el relato esencialista de una forma sutil pero firme. Pero la defensa de estos planteamientos no se dio solo con su presencia, sino también con una enorme cantidad de trabajos referidos a Al-Andalus: de los doce artículos publicados en tres años sobre la Edad Media española, seis de ellos se refirieron exclusivamente a la historia, cultura o derecho andalusí.[969] Pero, además, nos encontramos con una defensa explícita de que Al-Andalus fue española, y su tradición cultural inseparable de la cristiana para explicar el futuro español.

De esta manera, en el trabajo de Emilio García Gómez sobre poesía popular andalusí, nos encontramos con la tesis central de que rescatar la cultura del "Islam español" formaba parte de la reconstrucción de la historia de España.[970] Y es que, en definitiva, afirmó García Gómez, Al-Andalus constituyó la "civilización arabigoespañola".[971] El protagonista de su escrito, el poeta callejero Aben Guzmán, quedaba descrito por el joven catedrático como "tantos españoles de su tiempo, correteando de una en otra ciudad, ganándose la vida e interviniendo en lances festivos y bufonescos." Su tiempo, comprendido en la segunda mitad del siglo XII, fue testigo del momento más crítico del "Islam español", cuando los bereberes hicieron de Al-Andalus una "provincia de África", denotando, por oposición, que anteriormente era una variación islámica de España.[972] Asimismo, afirmó García Gómez que estaba demostrado que la literatura castellana medieval era impensable sin la influencia de los *zéjeles* andalusíes, lo cual mostraría la relación vital entre una España y la otra, recordando así, sin decirlo, las tesis de su maestro sobre la influencia musulmana en las raíces de la cultura cristiana medieval (en su caso, en Dante y su *Divina Comedia*). Tanto era así, que el zéjel, "es una composición métrica familiar a nuestros oídos",[973] y su estudio esclarecería el origen de buena parte de las costumbres andaluzas, que sobrevivieron a la propia Al-Andalus y quedaron cristalizadas en el tiempo como rasgos "bien españoles".[974]

---

[968] Véase Antonio MORALES et al. (coord.): *Historia de la…*; VIGUERA MOLINS, María Jesús: "Los estudios de Filología semítica. Filología árabe" en *La Facultad de...* pp. 306-317.
[969] Se trata de los trabajos "El tribunal de fe de los omeyas cordobeses", de José López Ortiz, en el número de mayo de 1933; "Una voz en la calle", Emilio García Gómez, junio de 1933; "Al-Andalus", de José López Ortiz, julio de 1933; "In Memoriam Ribera: 1854-1934", de López Ortiz, mayo de 1934; "San Isidoro de Sevilla y el Islam. Comentario a cuatro pasajes de don Lucas de Tuy y del Silense", nuevamente de López Ortiz, marzo de 1936; "Hamed Ben Abdalláh el Habib", de Darío Fernández Flórez, mayo de 1936.
[970] *Cruz y Raya*, junio de 1933, pp. 31-59
[971] *Íbid*. p. 36
[972] *Íbid*. p. 39
[973] *Íbid*. p. 40
[974] *Íbid*. p. 51 y 56

En el número siguiente, el prolífico José López Ortiz escribió acerca de esta misma cuestión, en una breve glosa sobre la revista *Al-Andalus*. Dicha revista, creada el año anterior, 1932, por, precisamente, Emilio García Gómez, pretendía ser el "hogar", dijo López Ortiz, que necesitaban los arabistas españoles para compenetrarse y generar escuela.[975] La revista, advertía el agustino, era un puente entre Granada y Madrid, lo que se explicaría por el destino de su fundador, García Gómez, que fue catedrático en dicha universidad hasta 1935, cuando logró la plaza en la Central.[976] Volviendo a nuestro tema, en este escrito López Ortiz afirmó que en los últimos años se había pasado de un conocimiento superficial del mundo andalusí, a conocer y exprimir los viejos manuscritos de "nuestros abuelos los moros". Así, superada una mirada tópica que tenía a los andalusíes por extraños astrólogos y alquimistas, por fin podíamos estudiarlos para desentrañar "nuestra fisonomía nacional". El mismo autor, en el número de mayo de 1934, mientras ofrecía un homenaje al recientemente fallecido Ribera, maestro arabista, destacaba que su obra intelectual había mostrado la enorme relación entre lo andalusí y "nuestra cultura cristiana"; es más, Ribera no sólo destacó las raíces musulmanas españolas, sino que desde "nuestras ciudades andaluzas (…) sin que los Pirineos lograran cortarles el paso" el arabismo alcanzó a toda Europa.[977]

Esta comprensión del pasado español como un crisol de lo cristiano y lo musulmán fue la que estructuró el resto de escritos acerca de Al-Andalus, si bien tratando temas muy concretos y que, por motivos de extensión y prudencia, no tiene sentido abordar aquí. Pero sí resultaba importante destacar esta línea historiográfica, por el sentido que tenía que en los años treinta, como exponíamos previamente, varios escritores de una revista de inspiración católica sostuvieran un relato nacional no esencialista.

[975] *Cruz y Raya*, julio de 1933, pp. 147-148
[976] Archivo General de la Universidad Complutense de Madrid, expediente Emilio García Gómez, P-516
[977] *Cruz y Raya*, mayo de 1934, en el artículo titulado "In memoriam: Ribera (1858-1934)", p. 132

**Libertad religiosa e historia de España**

Lo mismo podemos advertir al estudiar los trabajos que se publicaron acerca del pasado medieval y moderno de España en relación con la libertad religiosa, esto es, la separación entre la dimensión espiritual y la política, expresada en la diferenciación entre lo estatal y lo eclesial. Ya decía Lord Acton, allá a finales del siglo XIX, que fue el cristianismo, precisamente por condenar la idolatría cesarista durante la Antigüedad, la que inauguró la libertad de conciencia moderna; pero esta, continuaba el intelectual inglés, quedó oscurecida en los siglos modernos por la Reforma Protestante, que confundió lo temporal y lo espiritual, finalmente desterrando a esta, y la Reforma de Trento, que en la unión del Trono y Altar obligó a un exceso de dependencia y servilismo a la Iglesia católica.[978] De ahí que muchos católicos liberales defendieran el decimonónico lema de una Iglesia libre en un Estado libre. Una interpretación más próxima en el tiempo de *Cruz y Raya*, como hemos visto, era la que hacía Jacques Maritain en su *Humanismo integral*, donde insistió en que el modelo de sociedad cristiana confesional, obsoleto en el siglo del Renacimiento, fue defendido de forma estéril durante tres siglos por países como España, desgastando las fuerzas creadoras del catolicismo inútilmente.[979] Esta línea historiográfica encontró ecos en los números de la revista *Cruz y Raya*, si bien nunca de forma sistemática, pero sí asumida en muchos de los estudios que se publicaron sobre muy diversos temas, y en las próximas páginas podremos ponerlo de manifiesto.

Tan pronto como en el segundo número de la revista, en mayo de 1933, nos encontramos con dos interesantes trabajos sobre la Edad Media hispánica, donde aparecían claros rasgos de esta interpretación favorable a la separación de lo temporal y lo espiritual. El primero de ellos estaba firmando, nuevamente, por José López Ortiz, el cual disertó sobre los tribunales de fe de los omeyas cordobeses.[980] Al inicio, López Ortiz hizo un breve repaso histórico de los estados que habían considerado la heterodoxia delito político, o de los cuales la religión se había servido para reprimir a sus enemigos. Era el caso de Roma, del Islam, o de los "autos de fe de Valladolid o Ginebra", señaló, en clara referencia al siglo XVI español y suizo, por católico y protestante, respectivamente. Pero no sería así, en realidad, el Santo Oficio medieval, romano. Y así lo justificó:

> "Ha habido estados que han considerado como delito la heterodoxia, el opinar de manera distinta a la suya, el apartarse de su religión oficial. En la conservación de esta creencia han solido tener tal interés, que no han vacilado en echar todo el peso de sus penas, con ejemplaridad casi siempre espectacular, sobre quienes le han sido señalados como tales heterodoxos, disidentes, rebeldes. En este aspecto estatal, político, es en el que la lección del tribunal musulmán, particularmente del nuestro de Córdoba, es de más

[978] Lord ACTON: *Ensayos sobre la…*

[979] Jacques MARITAIN: *Humanismo integral: problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*. Madrid, Ediciones Palabra, 2001

[980] *Cruz y Raya*, mayo de 1933, pp. 35-59, titulado "El Tribunal de Fe de los omeyas cordobeses".

interés. *En plano totalmente distinto hay que colocar al Santo Oficio romano, guardador de la pureza del dogma con medios meramente espirituales; desligado, en principio, de los oportunismos que han aconsejado incluir en los códigos de los Estados el delito de fe*."[981]

Como vemos, López Ortiz desligaba totalmente la Inquisición medieval, no mediada por el estado y por ende puramente espiritual, de la moderna, nacida con los Reyes Católicos, en la cual el poder estatal interfería ostensiblemente en su ejercicio. Además, López Ortiz se extendió posteriormente sobre aquellas otras inquisiciones modernas, para ofrecer una interpretación, por cierto, muy próxima a la de Lord Acton y los católicos liberales del siglo XIX: quien ganó con la unión Trono y Altar, con la aparición de delitos políticos por heterodoxia no fue la Iglesia ni la fe católica, sino el Estado regalista. Es decir, la supresión de la independencia de la inquisición medieval no fue un ejercicio de teocracia, sino de estatismo:

"[Hablando del liberal afrancesado del XIX] Quizá uno de sus errores capitales fue su idea de *teocracia*, sustentáculo inevitable de inquisiciones; teocracia, luego clericalismo; intromisión de una iglesia, de sus ministros en el manejo de la cosa pública: desviación de la recta, purísima, ideal, perfilada por la teoría de las dos potestades, las dos espadas. *Comprobó la desviación, pero no se llegó a preguntar en favor de quién se producía*. No vio que las teocracias han encubierto casi siempre regalismos."[982]

La defensa, concluyó páginas después, de tribunales de fe, sean paganos, musulmanes, católicos y protestantes, tenían más de conservación política de la identidad de la comunidad que de cuestión doctrinal: "el Estado debe eliminar al hereje, porque la herejía es el gran disolvente del Estado, tal como es buen inquisitorial le piensa; *la herejía es un delito político*."[983] De haber continuado el argumento, habría sido muy interesante ver cuál sería, por tanto, su consideración del regalismo clerical del XIX, la protección que el Estado español ofrecía a la Iglesia hasta 1931, y cuál sería, por ende, su valoración de los cambios habidos desde la proclamación de la Segunda República. Escribiendo tanto para *Cruz y Raya* podemos sospecharlo, pero en este trabajo se centró en el desarrollo de los tribunales de fe de la Córdoba omeya.

El otro trabajo, también de este segundo número de *Cruz y Raya*, estuvo al cargo del todavía inédito Manuel Torres, catedrático de Historia del Derecho en Salamanca, y,

[981] *Íbid*. p. 38 La cursiva es nuestra
[982] *Íbid*. p. 39 La primera cursiva es del autor; la segunda, nuestra.
[983] *Íbid*. p. 41 La cursiva es del autor.

como sabemos, también fundador de la revista.[984] Dedicó dos trabajos distintos al estudio del *Libro de los Estados* de Don Juan Manuel, autor de principios del siglo XIV, uno acerca de su idea de imperio y otro acerca de su sentido de guerra justa.[985] Torres, recordemos, era otro académico de enorme peso en el *Anuario de Historia de Derecho Español*, siendo colaborador asiduo desde 1924, jefe de la sección de Derecho Romano-Visigótico y vocal de la revista desde 1933.

En su primer trabajo, el más interesante para nuestro presente tema, Torres comenzó haciendo una disertación sobre la pugna entre las dos espadas, entre el Imperio y el Papado, en los siglos XIII y XIV. En medio de la polémica de güelfos y gibelinos, decía Torres, los teólogos españoles se alzaron siempre en contra de las pretensiones imperialistas, pero también de los posibles excesos pontificios. Ahí entró Don Juan Manuel, hijo del infante Don Manuel, hijo a su vez del rey San Fernando. Era enormemente influyente en la corte castellana, y representativo, consideraba Torres, del sentir castellano medieval. Así, este escritor de corte consideraba que debía mantenerse la separación y respeto mutuo entre ambos poderes, como era en el caso de la coronación legítima de los emperadores como reyes alemanes, donde el Papa habría de no interferir, si bien, admitía Don Juan Manuel, el poder espiritual había de estar por encima, en última instancia, del temporal. Añadía Torres rápidamente una fórmula que bien podría recordar a las empleadas en términos tomistas por Maritain en *Humanismo integral*, "bien que sin sostener la tesis de la *plenitudo potestatis*. La anteposición nace sencillamente de la preeminencia de la misión espiritual sobre la temporal".[986] Don Juan Manuel, así, argumentaba que, si bien el poder del Papa era universal por ser el vicario de Cristo en la tierra, los asuntos temporales castellanos sería cosa de los castellanos, siendo lo mismo para el caso de los alemanes. Y sintetizaba así la doctrina propuesta por Don Juan Manuel:

> "Podemos deducir de la teoría de Don Juan Manuel una evidente separación de las esferas espiritual y temporal, pero ciertamente también una manifiesta preeminencia del papado, dentro de la armonía que debía existir entre ambos poderes."[987]

Toda esta doctrina, tradicional por otro lado en la Iglesia católica, se mantendría vigente a lo largo de los siglos, y en este sentido Don Juan Manuel no aportó novedad alguna. No obstante, la interpretación de la relación entre ambos poderes es, como hemos visto, compleja y plural, e históricamente ha ofrecido modelos muy diversos. La unión de Trono y Altar era, sencillamente uno de ellos, disputado por los católicos liberales y, finalmente, abandonada por el Concilio Vaticano II en la mencionada *Dignitatis*

[984] Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas…* p. 150. El autor lo sitúa en 1933 en Madrid como catedrático, pero sabemos que todavía era catedrático de Salamanca, cosa que puede verse en el hecho de que firma ambos artículos desde dicha ciudad.
[985] El primero titulado "La idea del Imperio en el Libro de los Estados de Don Juan Manuel", *Cruz y Raya*, mayo de 1933, pp. 61-90; el segundo, a su vez, "El arte y la justicia de la guerra en el Libro de los Estados de Don Juan Manuel", *Cruz y Raya*, noviembre de 1933, 35-72
[986] *Cruz y Raya*, mayo de 1933, p. 80
[987] *Íbid*. p.84

*Humanae*. Que Manuel Torres, en el contexto de 1933, dedicase esfuerzos por rescatar la doctrina de Don Juan Manuel, claramente contraria a la confusión de lo espiritual y lo temporal, y lo presentase como representativo del pensamiento y estilo castellanos, era significativo; máxime si se compara con el modelo de Felipe II, recurrente estandarte de la historiografía más tradicionalista. Por lo que sabemos de su segundo trabajo, "El arte y la justicia de la guerra en el Libro de los Estados de Don Juan Manuel", citado anteriormente, de noviembre del mismo año, llevaba más de un año centrado personalmente en rescatar la doctrina de Don Juan Manuel, dándola a conocer en conferencias y escritos, como estos mismos que hemos analizado. ¿Podría tener vinculación alguna con las cuestiones políticas de ese mismo año y de esa misma Segunda República? Nada así afirmó ni desmintió; pero el historiador tiene obligación, por lo menos, de mostrar las posibles relaciones contextuales, que explícita o implícitamente pudieran estar operando en el trabajo académico e intelectual de un escritor que estaba publicando, en este caso, en una revista que él mismo había fundado para separar, como hacía Don Juan Manuel, lo temporal y lo espiritual en su justa manera.

Fueron muchos los trabajos que se refirieron a la historia moderna de España, a los siglos transcurridos entre el reinado de los Reyes Católicos y el de Carlos IV. Al margen de aquellos artículos que para nuestro análisis de la revista no suponen un interés específico, sí podemos señalar varios que cuestionaron, de una forma sutil o abierta, el relato de lo español propio del tradicionalismo. De esta manera, se rescataron personajes de la historia moderna que no representan aquella "ortodoxia" nacional que delineó Menéndez Pelayo, y no se ensalzó la unión de Trono y Altar con los Austrias como el momento sublime de la Monarquía española. Nuevamente, lo significativo no fue que estos trabajos constituyeran la línea editorial de *Cruz y Raya*, que no se hacía responsable de la interpretación de dichos autores, sino el que coincidieran autores distintos en una misma línea propia de una historiografía liberal o, al menos, no hostil a la modernidad.

Así, en el tercer número, Emilio García Gómez escribía desde Granada un trabajo sobre la nueva edición que Dámaso Alonso hizo sobre Erasmo.[988] El catedrático calificaba a Alonso de "feliz conjunción de poeta, crítico y erudito", y coincidía con él en que el pensamiento y la obra de Erasmo, si bien capital en la Europa de su tiempo, no era perenne. Conviene no olvidar que Erasmo, en el relato tradicionalista, era uno de los personajes más polémicos y despreciados del siglo XVI. Pues bien, García Gómez tampoco escatimó críticas al neerlandés, al decir que:

> "bajo su aparente fuego paulino, el espíritu erasmiano es frío y seco, sin fervor ni verdadera inspiración religiosa. Incapaz de un rumbo seguro y firme en alta mar, y ducho, en cambio, en navegaciones costeras por entre los archipiélagos grecolatinos, arriba continuamente a playas literarias mil veces holladas por los clásicos: *su lengua se nutre*

[988] *Cruz y Raya*, junio de 1933, pp. 157-161, "Una edición de Erasmo".

> *del lugar común, del excremento idiomático de los siglos*. Además, se repite: escribe, escribe siempre las mismas cosas."[989]

Y afirmó que, en realidad, para 1933 solo era un pensador interesante por su estilo irónico, su fina burla renacentista de la sociedad del XVI, comparándolo con Voltaire: divertido, ácido, ingenioso, pero intrascendente. No obstante, este duro juicio de García Gómez se refería al estilo o a la profundidad de su pensamiento; no mostró rechazo ni resentimiento hacia Erasmo por su crítica a la sociedad cristiana de su tiempo. Esto fue, al contrario, el motivo de interés histórico de su *Enquiridion*; así, sus ataques contra "los malos frailes" y la corrupción eclesial de su tiempo, que anticiparon la Reforma protestante, era, en palabras de García Gómez, fruto de la sincera fusión que hizo Erasmo de "humanismo renaciente y cristianismo evangélico". En definitiva, argumentaba nuestro autor, fue producto de su anhelo profundo de cristianismo íntegro, evangélico, paulino. A los mordaces críticos castellanos, que recibieron con hostilidad la obra erasmiana, les dedicó García Gómez los epítetos de "castizos, áridos ergotistas y malos predicadores"; frente a ellos, habría en Castilla una minoría partidaria de Erasmo a los que calificó como "finos hombres de letras (…) grandes personajes (…) y frailes selectos."[990] Llegaba así a advertir que los finos "hilillos erasmistas" que sobrevivieron en España durante el siglo XVI se manifestaron en Cervantes y Fray Luis de León, entre otros.

Proseguía García Gómez tratando de justificar la figura de Erasmo ante el odio profundo que España la brindó durante siglos, alegando que se encontró en una difícil época de transición entre humanismo y Reforma, cuando "la ortodoxia aun no se había amurallado en las definiciones tridentinas",[991] con lo que trató de explicar el catedrático granadino que, en definitiva, Erasmo no incurrió en herejía alguna, y no se le puede acusar de una Reforma de la que no podía ser responsable. Y lo expresaba a continuación de una forma muy interesante, considerando que *Cruz y Raya* estaba naciendo en esos meses:

> "*Fue un escritor cristianísimo*, aunque enemigo de los malos frailes y las ceremonias maquinales. *No roza ni por asomo lo dogmático. Su crítica no pasaba los linderos de lo opinable. Nunca se expresa categóricamente en contra de las opiniones admitidas por la Iglesia.* Aunque jugueteó con Lutero y con Roma, cuando comprendió que había que decidirse, lo hizo por esta última."[992]

Y señaló un posible motivo de la inquina de la Inquisición contra él: las claras raíces musulmanas de su pensamiento, cosa que habría demostrado Asín Palacios hacía poco. Así, la campaña española contra Erasmo fue llevada a cabo, dice García Gómez,

---

[989] *Íbid.* p. 158 La cursiva es del autor
[990] *Íbid*. p. 159
[991] *Íbid*.
[992] *Íbid*. pp. 159-160 La cursiva es del autor

por un "movimiento castizo, tradicional, nacional, de xenofobia literaria". "Castizos reaccionarios", representados por los comuneros, afirmó después.[993] Y terminaba con unas reveladoras palabras, que trataron de oponerse a toda identificación de aquellas dos tendencias en conflicto entonces (europeístas erasmistas y castizos reaccionarios), con la situación actual, dado que "ahora, que con poca exactitud histórica, se quiere presentar, a unos y a otros, indistintamente, como remotos precursores de ciertos movimientos contemporáneos."[994] Los ecos del debate que se ventilaban detrás de la reedición de las obras de Erasmo, y la significativa opinión de García Gómez sobre su "cristianísimo pensamiento", que no vulneraba "lo dogmático" ni los "linderos de lo opinable", hablan por sí solos del sentido que tenía un trabajo que, por lo demás, podría falsamente entenderse como mera cuestión académica.

En el número de septiembre de ese mismo año, nos encontramos con un trabajo firmado por Ramón Menéndez Pidal, personaje cuya posición historiográfica casi hace que no necesite glosa o comentario por nuestra parte para entender qué suponía que escribiera en *Cruz y Raya*. El filólogo y catedrático Menéndez Pidal, era una figura central del relato liberal español: católico, liberal, director del CEH, sostuvo largas polémicas y escribió densas obras sobre el ser de España y su origen histórico.[995] En el año 1933 su prestigioso estaba sobradamente consolidado y, como un contenido eco de toda su obra, en este número escribía acerca de la lengua española y la creación de la nación, manifestando la tesis central de su larga carrea académica: España nace con la lengua castellana. Lo cual, evidentemente, convertía a la nación en un producto histórico, un proceso, y no podía entenderse como una esencia estable de lo católico, más allá de las polémicas historiográficas sobre si su idea de nación podía compararse o aproximarse al germánico *Volkgeist*. En el artículo que escribió para *Cruz y Raya* desarrolló lo que, para él, sería la madurez definitiva del castellano: el siglo XVI y su enorme producción académica, teológica y literaria, que, a través de Antonio de Nebrija, Garcilaso de la Vega, Santa Teresa o, ya en las postrimerías del siglo, Cervantes, consolidan la lengua *española* reemplazando en su uso formal al latín.[996] Ciertamente, las pormenorizaciones concretas de su escrito nos resultan del todo irrelevantes para nuestra cuestión: lo decisivo para nosotros es que Menéndez Pidal, católico y liberal, se decidiera a escribir en la revista. Es indudable que escribía en muchas publicaciones, y que bien pudiera pensarse que no tuviera afinidad alguna concreta con *Cruz y Raya*; sin embargo, carecemos de elementos para probar esto o lo contrario. Lo que sí podemos afirmar es que varios de sus colaboradores e investigadores del CEH escribían en la revista, y que la línea mayoritaria de los editores coincidía con su relato liberal. Por tanto, aun sin un sentido personal de

[993] *Íbid*. p.160
[994] *Íbid*. pp. 160-161
[995] Entre otros, puede verse Prudencio GARCÍA ISASTI: *La España metafísica…*; Carlos DARDÉ: "La idea de…; Antonio MORALES et al. (coord.): *Historia de la*…; José María LÓPEZ SÁNCHEZ: *Heterodoxos españoles: el…*
[996] *Cruz y Raya*, septiembre de 1933, pp. 7-63, titulado "El lenguaje del siglo XVI"

identificación con *Cruz y Raya*, es claro que el deseo de la revista de que precisamente él escribiera en ella es difícilmente dudable.

Pero vayamos a trabajos más explícitos. En octubre de 1933, Herta Schubart, joven historiadora del Arte alemana, que acababa de llegar a Madrid a través de Santander (quién sabe si el círculo de Santander, liderado por Cossío y Artigas, no tuvo algo que ver en que una alemana que llegase a Santander al poco recalase en Madrid escribiendo para *Cruz y Raya*),[997] dedicó un trabajo que, técnicamente, fue simplemente un análisis académico de Historia del Arte.[998] No obstante, entre líneas encontramos que, tras la escultura del duque de Alba del siglo XVI que estudiaba, apareció un personaje que convertía el trabajo en otra cosa. Se trató de Arias Montano, capellán real de Felipe II, quien, en medio de la lucha entre la monarquía católica y los rebeldes protestantes neerlandeses, experimentó una evolución personal notable. La propia autora lo dejaba claro al final del texto, cuando trató de justificar la importancia de rescatar a un personaje histórico como Arias Montano:

> "El caso de Arias es interesante, y no como un tema biográfico cualquiera, porque representa el carácter problemático de una época en que el peligro de la difusión protestante queda paralizado por las luchas intestinas de las sectas que fueron surgiendo, mientras que por el lado católico las estrechas decisiones dogmáticas del Concilio Tridentino no satisfacían las más profundas necesidades religiosas del mundo católico. Pero bajo el dominio efectivo de aquellas decisiones sólo podían desarrollarse en secreto nuevas tendencias religiosas. Para sacarlas hoy a la luz no basta investigar manifestaciones oficiales o literarias de una personalidad, sino que es preciso intentar reconstruir la atmósfera religiosa y cultural en que vivió."[999]

Es decir, no todo el catolicismo de la época tuvo ese semblante contrarreformista más tosco e implacable, que bien pudieran simbolizar Felipe II y el propio duque de Alba. Así, Schubart nos describió a un joven Arias Montano que, al llegar a Países Bajos, defendió vigorosamente un universalismo cristiano medieval, y la construcción de una Res Publica Christiana que, inequívocamente, representaba todavía para él la Monarquía española. Un poder temporal que, respetando la autoridad última espiritual de la Iglesia, construyera en lo secular una sociedad cristiana universal. Una interpretación, en definitiva, deudora de la vieja teoría medieval que Carlos V y su corte trataron de resucitar en su lucha contra la nueva herejía. Sin embargo, los años del gobierno delegado de Alba, la guerra, y la represión, movieron a Montano a considerar que, en realidad, se trataba de una guerra imperialista, que buscaba sostener los intereses particulares españoles, no los universales de la Cristiandad toda. La misma ruptura que habían hecho los protestantes,

[997] Un breve apunte sobre su trabajo lo ofrece Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas*… pp. 537, quien, además, señala que conocía a Semprún previamente, en p. 236.
[998] *Cruz y Raya*, octubre de 1933, pp. 33-75, bajo el título de "Arias Montano y el monumento al Duque de Alba".
[999] *Íbid*. pp. 73-74

al diluir la diferencia entre Iglesia y Estado, había sucedido, de alguna manera, en la Monarquía española. En lugar de servir los estados a la Res Publica Christiana, se sometió esta a los intereses temporales de los monarcas, so capa de defensa de la Iglesia.

De forma que Arias Montano, "hombre feudal", le definió Schubart, no tuvo problema con el sometimiento neerlandés, ni con la invasión militar del territorio para aplacar la herejía en nombre de la universalidad cristiana; su ruptura con Felipe II vino al considerar que ya no representaba semejante Cristiandad, ni era valedor de los derechos de la Iglesia, sino que había unido de forma ilegítima los intereses del catolicismo a los de su monarquía, confundiendo imperialismo con defensa de la fe.

Qué duda cabe, como hemos repetido en diversas ocasiones, que la unión del Trono y el Altar, manifestada de una forma paradigmática en Felipe II y su política europea, era la piedra de toque para cualquier relato historiográfico español de aquel tiempo. Para los liberales, y para católicos como Jacques Maritain, representaba un modelo obsoleto, un intento estéril de reiniciar la idea medieval de Cristiandad desde el Estado absoluto. En este sentido, un personaje secundario y relativamente desconocido como Arias Montano, se construyó en el trabajo de Schubart como el contrapunto de esa unión que simboliza el Duque de Alba y su política "imperialista" en Países Bajos, y por ende es significativo que este escrito fuera publicado con *Cruz y Raya* en aquel octubre de 1933.

Un mismo estilo a la hora de rescatar personajes históricos como pretexto para valorar una España diferente, y un relato nacional distinto, utilizó Gregorio Marañón en noviembre de aquel mismo año. Su trabajo versaba sobre Juan de Dios Huarte, "hombre del Renacimiento, navarro y español", científico y médico.[1000] Marañón contextualizó al personaje advirtiendo que en España había mucha filosofía, teología y abstracción, pero poca ciencia. No utilizó términos peyorativos al describir esta España, sino que lo justificaba alegando que la lucha contra el protestantismo había cerrado las fronteras por temor a su propagación; no obstante, el médico no dejó de dolerse por el hecho de que ello supusiera un clima áspero y sombrío para el desarrollo de la erudición científica. Sin embargo, proseguía, no todos abandonaron el campo de las ciencias naturales en la España de Trento, y era aquí donde destaca la figura de Huarte, al que dedicó largas páginas, especialmente en la dimensión pedagógica y docente. En realidad, el escrito de Marañón y sus reflexiones sobre Huarte tuvieron más de ensayo sobre educación que de historia intelectual, porque salpicaba su texto con ideas propias sobre la universidad actual, la cultura de masas y la formación de las élites, algunas de las cuales hemos rescatado en el capítulo anterior.

Es interesante considerar que, como señaló Marañón, Huarte fue más reconocido intelectual fuera de España que dentro, ya entonces, y para cuando escribía, denunció, ninguna facultad de medicina lo recordaba. Es más, apostillaba, Huarte fue finalmente perseguido por la Inquisición. Todo ello hablaba, según Marañón, de la "decadencia y

[1000] *Cruz y Raya*, noviembre de 1933, pp. 74-120, "Examen actual de un examen antiguo".

pobreza de nuestra cultura humanista", que habría despreciado durante cuatro siglos la ciencia y el humanismo por ser un país "de teología y guerreros". Así, reclamó de forma velada la idea del atraso presente por la torpeza pasada, por la cerrazón a hacer ciencia moderna debido a la amenaza protestante. Nuevamente, era un alegato explícito por otra España que pudo ser y no fue, en una lógica que podemos conectar rápidamente con esas corrientes nacionales que, en tiempo de regeneracionismo durante el primer tercio del XX, entendían que la salvación nacional a la crisis pasaba por más Europa y más ciencia, y alumbraron algunos de los proyectos académicos y educativos que hemos descrito páginas atrás. Marañón, como reputado médico sería, entre otros, uno de sus máximos exponentes, y personajes de la revista como Carlos Jiménez Díaz responderían perfectamente a su mismo perfil.

Meses después, en junio de 1934, volvemos a ver un caso parecido. En este caso se trató de la glosa que hizo Félix García, agustino, a un trabajo de Gregorio Marañón sobre Feijóo, publicado en ese mismo año, con el título "Las ideas biológicas del P. Feijóo".[1001] La primera línea del trabajo del agustino enmarcaba en su contexto perfectamente la significación que tenía el que Marañón rescatara a alguien como el Padre Feijóo: "algunos espíritus casticistas, bien intencionados sin duda, han creído ver en el libro del Doctor Marañón una actitud agresiva, de reacción y menoscabo contra Menéndez y Pelayo."[1002] Nada más lejos de la realidad, matizó Félix García, proponiendo que la rehabilitación de la figura de Feijóo por Marañón no respondía a lógica de partido, sino a profundización o revisión historiográfica propia y natural de la disciplina, como el mismo Menéndez Pelayo defendía. A pesar de la justificación, las primeras palabras del autor nos ponen sobre la pista evidente de que escribir sobre Feijóo, sacerdote ilustrado español del XVIII, era motivo de polémica historiográfica, y por extensión también política, entre la línea "casticista", la llamó, y lo que hoy entenderíamos como liberal.

En el siguiente párrafo el agustino volvía a cuestionar el inmovilismo tradicionalista con las siguientes palabras, acerca de la evolución de toda disciplina y la necesaria revisión de tesis pasadas:

> "Es lo que acabarán nunca de comprender quienes se creen dueños de la verdad incondicionada y juzgan que fuera de su ámbito habitable, de su tierra prometida, no viven más que amorreos e incircuncisos en noche larga de errores y ceguera. La luz de la verdad, como el sol bueno de Dios, puede irradiar de todos los cuadrantes celestes, como el espíritu del Señor, jamás acortado, sopla donde quiere y como quiere. Mala disposición es, por lo tanto, la de quien anda venteando de donde viene la verdad para recusarla o aplaudirla según de donde procediere."[1003]

[1001] *Cruz y Raya*, junio de 1934, pp. 131-141
[1002] *Íbid*. p. 131
[1003] *Íbid* Pp. 131-132

Era un ataque al dogmatismo, pero las referencias bíblicas, propias de un agustino, también se referían, claramente, a esa forma de monopolización de la verdad religiosa por parte de aquellos que la reducían a cuestión de facción o partido: hablaba así de que estos tendrían la actitud del pueblo de Israel, veterotestamentaria, frente a la nueva actitud evangélica de Jesucristo, que proclama que tal depósito de la Revelación ya no pertenece solo a un pueblo, sino también a los gentiles, esto es, a toda la raza humana. Acto seguido, el autor salvaba a Menéndez Pelayo de esta cortedad de miras, diciendo que fue él de los primeros en abrir esas sendas de renovación intelectual en España. Serían, así, sus seguidores los culpables de semejantes reduccionismos, de apropiarse de un rancio patriotismo: "El patrioterismo de quienes creen que la Patria se la ama cerrando los ojos a la verdad y hablando de ella en estilo lírico de calderilla y sonsonetes halagadores de octava real."[1004]

Así, Félix García consideraba que el trabajo de Marañón era un fundamental estudio indagador sobre nuestra españolidad, fundamental para tratar de entender su tiempo. La rehabilitación de Feijóo, para todo ello, resultaba clave, pues sus libros habían sido "injustamente olvidados y postergados." Y aquí venía el elemento fundamental del benedictino P. Feijóo: era un científico, de saber enciclopédico, no *enciclopedista*; esto es, existió una forma de asumir el pensamiento científico moderno sin caer en los planteamientos metafísicos propios del enciclopedismo. Pero el casticismo, incapaz de dialogar en absoluto con tal modernidad nórdica, desterró a Feijóo. De hecho, afirmó poco después que "de haber llevado otra firma [distinta a la del padre Feijóo] (…) no se hubiera mostrado la crítica tan cominera y avara."[1005] Y más adelante, proseguía diciendo: "al monje repudiado tantas veces como extranjerizante y despegado de lo tradicional, le reivindica Marañón con resuelta gallardía, rompiendo cicaterías y prejuicios, para la ciencia de la cultura española."[1006] Y para mostrar todo ello con mayor claridad, copió un extracto de la obra de Marañón sumamente esclarecedor:

> "Feijóo fue el más genuino representante de la crítica enciclopedista del siglo XVIII; pero hay que decirlo firme y claramente: con completa independencia de la trayectoria del enciclopedismo francés; enciclopédico, pues, no de Francia ni de ninguna otra parte, sino *de la época*: por espontánea generación y con todas las características ibéricas, entre ellas la ortodoxia más estricta. Los que ligeramente lo comparan con Diderot y discuten su catolicismo, desvirtúan su significación."[1007]

Esto es, en suma, lo que se ventilaba con aquel trabajo: si toda forma de Ilustración y modernidad era antiespañola y anticatólica, a partes iguales. Era el nudo gordiano del esencialismo tradicionalista, y la reivindicación del Padre Feijóo, como hombre crítico, ilustrado, de ciencia, pero español y católico, de la "ortodoxia más estricta", cuestionaba

[1004] *Íbid*. p. 132
[1005] *Íbid*. p. 134
[1006] *Íbid*. p. 135
[1007] *Íbid*. p. 135

esta tesis de manera directa y sin ambages. Ahora como entonces las críticas a Feijóo venían de "los de su propio campo".

Fuera de otras disquisiciones sobre la ciencia española del siglo XVIII, en las que nuestro autor matizó a Menéndez Pelayo o a Marañón, el resto del trabajo consistió en un alegato en contra de la tesis de que el retraso e ignorancia históricos en España eran fruto del catolicismo y de la escolástica; la fe, así, no sería enemiga de la ciencia, y se podía mantener la más fina "ortodoxia sin ribetes heterodoxos ni contagios volterianos y enciclopedistas".[1008] Pocos trabajos hemos encontrado en la revista más explícitos que este en cuanto al significado intelectual y político de un escrito historiográfico.

Tanto es así, que, en el siguiente número, apareció un trabajo que bien puede conectarse con el que acabamos de ver. Se trató de otro autor prolífico en la revista, Salas Víu, con otra de sus acostumbradas glosas de libros. En este caso, comparó dos recientes libros, uno de Niccolo Cuneo, *Spagna cattolica e rivolizonaria*, publicado en Milán, al parecer, aquel mismo año; el otro, de J. B. Trend, *The origins of modern Spain*.[1009] En este breve ensayo, Víu aprovechó el trabajo de ambos autores para ofrecer una interpretación de la historia de España canónica con el movimiento, tan plural y diverso, del regeneracionismo: España, "alta personalidad de la Historia", se hundió a lo largo del siglo XIX, centuria definida por su propia mediocridad y acrisolada por el significado profundo de 1898, que, apuntaba, Cuneo ha sabido apreciar. En todo este recorrido, Víu se mostró como un seguidor de las teorías del regeneracionismo liberal, orteguiano, y puede verse en sus propias palabras:

> "Hasta ella [la fecha de 1898] se asiste al lento proceso de descomposición de un pueblo; desde ella se emprende la búsqueda ansiosa de nuevas perspectivas, el deseo desesperado de un país de reincorporarse a la vida. Entre dos límites se mueve el dramatismo de España desde 1898. De un lado, una corriente europeizadora; de otro, la vuelta a reafirmarse en lo indígena. Unos sienten la falta de pulso de España como humillación, caída por bajo de las corrientes del continente; otros como olvido de sí misma. Mientras estos últimos a gritos la desvelan de su sueño de siglos y tratan de renovarla en su entraña, aquellos pretenden apartarla de lo que estiman como un peso muerto y de levantarla al nivel de Europa."[1010]

Y con Cuneo, que citaba a Ortega, consideró Víu que la República, promesa de tantas cosas, no había logrado ser aquello que se esperaba. "El aliento español no ha sido levantado a nuevas y ambiciosas empresas."[1011]

---

[1008] *Íbid*. p. 139
[1009] *Cruz y Raya*, julio de 1934, pp. 101-106, "España virtual"
[1010] *Íbid*. p. 102-103
[1011] *Íbid*. p. 104

Sobre el segundo ensayo o comentario, el referido al libro de Trend, podemos encontrar una conexión clara con el trabajo de Félix García, pues Víu, mucho más crítico con el autor inglés que con el italiano, cuestionó que la modernidad española hubiera venido exclusivamente de la mano del krausismo y la Institución Libre de Enseñanza. Es decir, en la interpretación de Víu no se censuraba ni la modernidad ni sus representantes más arquetípicos, sino el monopolio que de tal cultura moderna hacía Trend en su relato. De manera muy esclarecedora afirmó Víu sobre Trend, que "Si España ha tenido alguna vez un amigo inteligente, lleno de ponderado fervor, de honesto fervor, este es J. B. Trend", para indicar a continuación, "a nuestro país quizá le han hecho más daño [los fervorosos amigos] que sus detractores."[1012] Y así, estos, como Trend, repetían seguros tópicos en lugar de hacer trabajos históricos audaces. Lo excusaba, asumiendo que su condición de inglés, con cátedra en Cambridge, bien pudiera obligarle a lecturas superficiales para dar a conocer a España en el extranjero; no obstante, esto llevaba a una interpretación de la España moderna "parcial". "No se puede sin pecar de parcialidad atribuir todo este impulso originario y engendrador del estado actual de nuestro país tan sólo al movimiento de *La Institución Libre de Enseñanza* o a los que con él se relacionan."[1013] Y añadía a renglón seguido: "puede que la reacción que hoy se observa en lo más despierto de la juventud contra los últimos vestigios del *institucionismo*, en ella tan escasamente y tan precariamente representado, sea más fecundo que en lo que en sí ha representado ese movimiento."[1014]

En definitiva, lo que condenó Víu era la necesaria relación, que se vislumbraba en el trabajo de Trend, de que la modernidad y la españolidad eran incompatibles, y que el gran problema del *institucionismo* fue, en realidad, que "desarraigaba al muchacho español de sus maneras de ser y estar españolas."[1015] Esta crítica, en una apresurada lectura podría entenderse como reaccionaria; no obstante, insistimos, a la luz del relato liberal que defendió siempre en *Cruz y Raya*, y su posterior oposición al franquismo, nos hace poder afirmar de que lo que trató fue de reivindicar la *posibilidad española de modernidad*, o una interpretación de la españolidad como capaz de modernidad.[1016] Esto, en un grupo que quiso disputar en la *esfera pública* la relación entre catolicidad y República, entre fe y mundo moderno, era significativo.

Por otro lado, esta crítica es también interesante si consideramos, como vimos, que Trend era amigo personal de Manuel de Falla, al que le dolía que aquel afirmara que el peor enemigo de aquella cultura intelectual regeneracionista era la Iglesia católica.[1017]

---

[1012] *Íbid*. p. 104
[1013] *Íbid*. p. 105
[1014] *íbid*
[1015] *Íbid*. p. 106
[1016] En este punto habría que considerar, indudablemente, que el propio vocablo "modernidad" se acoge a una polisemia tremenda, que atiende a una filosofía, a un estado histórico, a un relato de este estado mismo, etc. Ahora bien,
[1017] Elena TORRES CLEMENTE: *Biografía de Manuel…* p. 142 Por tal cultura regeneracionista se entendía ya, cuando escribía aquello Trend años después del 34, el entramado social y relacional que tenía como ejes a la Residencia de Estudiantes, el nuevo campus de la Universidad Central, la Junta para Ampliación de Estudios y otras instituciones que analizamos someramente en el anterior capítulo.

Es decir, sería plausible pensar que el mismo Falla pudiera suscribir estas palabras del, además, otro musicólogo del grupo. Y a pesar de que para entonces Falla se encontraba lejos de José Bergamín y había abdicado la paternidad de *Cruz y Raya*, no deja de ser otro botón de muestra de que, por debajo del ruido que el director siempre causaba, muchos de los perfiles que en la revista escribían mantenían una coherencia con el proyecto inicial.

Volviendo al siglo XVI, José María Semprún también quiso participar de los debates, en este caso rescatando otra figura relativamente desconocida de la política hispánica, Fadrique Furió Ceriol, del que escribió en dos ocasiones diferentes.[1018] En definitiva, Semprún, igual que en las anteriores ocasiones, empleó a este comentarista político afincado en Flandes como ejemplo de humanismo católico tolerante, crítico de la unión Trono-Altar español y el uso del catolicismo como bandera de un proyecto estrictamente temporal. Es decir, volvía a atacar nuevamente la idea tradicionalista de que la gloria de la patria fue su sincera defensa de la Iglesia católica, y que esta debía a aquella su salvación. Al contrario, la excesiva vinculación de lo católico con lo español, hasta el punto de casi identificarse, produjo la falsa imagen de una Iglesia intolerante, autoritaria, implacable, enemiga de la libertad.

Todo su largo ensayo describía una situación religiosa y política realmente compleja, con unos católicos instalados en las "blanduras poltronas o las vergonzosas condescendencias de la frailería"; al tiempo, los rebeldes flamencos "indoctos", liderados por predicadores "contrapuestos de la evangélica verdad".[1019] La violencia y la guerra, en opinión de Semprún, mezclaba lo religioso y lo político de forma confusa, e interpretó a lo largo de varias páginas la evolución de los acontecimientos y los líderes principales de cada bando, donde, sin ocultar su consideración de los errores heréticos flamencos, buscó justificar históricamente sus motivos políticos para sublevarse contra España. Es más, advertía que:

> "Si en la tempestuosa y material resistencia al gobierno de Felipe II en los Países Bajos los reformados llevaron de ordinario la voz cantante, sería insensato negar que por motivos diferentes del de herejía, aunque se inspirasen en el principio de la tolerancia, y con una coincidencia de fondo con todos los rebeldes en el ansia de liberación, numerosos católicos estuvieron al lado de los luteranos y calvinistas en la resistencia."[1020]

Es decir, y siempre según Semprún, el catolicismo no podía patrimonializar la identidad católica, y de facto, no lo hizo. No obstante, el gran peaje de la política de Felipe

[1018] La primera, a modo de introducción al personaje, en *Cruz y Raya*, noviembre de 1934, pp. 7-65, "Fadrique Furió Ceriol. Consejero de príncipes y príncipe de consejeros". La segunda, en *Cruz y Raya*, noviembre de 1935, pp. 7-89, "La pica en Flandes de Furió Ceriol".
[1019] *Cruz y Raya*, noviembre de 1935, p. 14
[1020] *Íbid*. p. 18

II fue, precisamente, que su obstinación por vincular su gobierno con el católico pudo generar, en realidad, que muchos sublevados flamencos católicos "acabasen por dejar de serlo para entregarse más resueltamente a la sublevación." En suma, la política de Felipe II habría supuesto un "grave detrimento (…) para la religión católica".[1021] Y añadió poco después algo que mostraba, nuevamente, el sentido político y religioso de presente que tenía su escrito sobre Ceriol, al decir: "[estos son los] peligros de entregarse, con inconsciente complacencia, a determinadas confusiones. *Todavía no nos ha librado de ellos el destino…*"[1022] Evidentemente, no se trataba de un inocuo trabajo académico como, en realidad, casi nunca sucede, y mostrar esto es la verdadera tarea de cualquier historia intelectual. Recordemos, a este respecto, que este fue el trabajo en el que Semprún citó el *Humanismo Integral* de Maritain para justificar cuál debería ser en los años treinta el ideal de Cristiandad.[1023]

Y así, en medio del caos flamenco, surgió una figura magnánima y profundamente cristiana, capaz de discernir y no confundir los límites y las dimensiones de cada cosa, defendió Semprún. Es decir, capaz de separar lo temporal de lo espiritual, de actuar verdadera y cristianamente sin emponzoñar la política ni la fe católica. En suma, alguien antitético a Felipe II, que careció de "aquellas disposiciones y cualidades."[1024] Sin negar el heroísmo de su tesón, entrega, ascesis y sincera religiosidad, consideró Semprún que tenía "entendimiento corto", "concepciones inflexibles", "reservado recelo" e "imaginación estéril". No mejor consideración tuvo de Orange, quien, sumado al de Felipe, llevaron a Europa y la Cristiandad a una guerra que ahondó la herida de la Reforma.

Fue en este punto cuando salió al paso de las posibles críticas que estas palabras le pudieran acarrear, al afirmar que era inválido el argumento de que no se le podía pedir a Felipe II que sintiera como un hombre tolerante, moderno, en un mundo aún anterior a tal modernidad: "¿Cómo quiere usted que en el siglo XVI tuviera Felipe II las ideas, los sentimientos, los puntos de vista, las preocupaciones y orientaciones políticas de nuestra época? Rebosado y pobrísimo argumento, de muy corto alcance."[1025] Para justificarlo, ofrecía el ejemplo de Furió Ceriol, hombre católico capaz de tener, precisamente, esa largueza de espíritu de la que carecía Felipe II, y que probaría que era posible interpretar el conflicto flamenco de otra manera, y expresar un catolicismo distinto a la Administración filipina. Los ecos con su propio presente, el Madrid de 1935, eran innegables.

> "Porque si para el autoritarismo, para la intransigencia, para la dureza de mano, para la unilateralidad de visión, sirve de excusa el considerarles frutos naturales del agrio

[1021] *Íbid*. p. 19
[1022] *Íbid*. La cursiva es nuestra
[1023] Véase p. 278-ss.
[1024] *Cruz y Raya*, noviembre de 1935, p. 21
[1025] *Íbid*. p. 24

terreno político de la época, debiera servir de sorpresa y agradable admiración que en él naciesen otros frutos, por su blandura y suavidad, enteramente opuestos."[1026]

Furió Ceriol, de esta manera, desmentía a Felipe y, por extensión, a la facción del Duque de Alba, que unían la defensa del patrimonio con la defensa de la fe, proponiendo una relación con los sublevados diferente, sin abandonar la fe católica y su oposición a la herejía en términos espirituales. A ello dedicó largas páginas, contraponiendo el fracaso del método intolerante con las propuestas de Ceriol, pero en nuestro trabajo esta exposición resultaría redundante, toda vez que hemos expuesto la tesis central del trabajo y el significado histórico que para aquel mes de noviembre del 35 tenía este trabajo en el contexto de *Cruz y Raya*.

Sí podemos destacar afirmaciones que incidieron en esta tesis, como aquella que afirmaba, tras explicar que no se podía destruir la herejía con violencia, que "después de cuatro siglos de matanzas alternativas, que han producido toda clase de resultados, menos el que se buscaba con ellas, estamos en nuestro derecho a mostrarnos un poco escépticos sobre la eficacia espiritual de las violencias materiales."[1027] Y no se trataba, entonces, de la paz por la paz, la quietud por la ausencia de verdad, "una especie de blando y vago *panfilantropismo*", un "no sé qué difuso y dulzarrón humanitarismo desvinculado y *sans patrie*" (conocía bien Semprún las previsibles críticas que podría recibir desde el campo tradicionalista, por entender su propuesta como vacío altruismo secularizado). Lo que buscaba Furió Ceriol sería una paz construida desde un "tenso humanismo cristiano."[1028] Un sistema de consideraciones morales y razones en torno a la tolerancia, no deseos colgados de un "ingrávido rayo de luna", que buscarían el bien común y el bien de la patria. Deslizando, por cierto, y como en un descuido, que "Furió, y otros tantos coetáneos suyos eran esencialmente republicanos: de esto habría que hablar". Pero no lo hizo, desconocemos por qué, quizás por evitar aumentar el grado de indignación ante sus tesis.

En suma, el trabajo de Semprún representaba otro ejemplo más de una lectura contraria a la unión Trono y Altar, tan central en la modernidad española y tan clave en la novedad que representaba la renovación católica de aquellos años en Europa y, también, *Cruz y Raya*. Su estilo, similar al trabajo sobre Feijóo, Huarte o Erasmo, utilizaba una figura histórica para proponer una manera diferente de concebir la relación entre lo español y lo católico a como lo hacía el canon tradicionalista. Así, las críticas vertidas hacia la violencia española y flamenca, pero en concreto, hacia la política de Felipe II por su intolerancia intransigente y su miopía hacia la propia situación religiosa de Europa, arrastrando al catolicismo al mismo precipicio al que se encaminaba la Monarquía, nos vuelve a revelar ese tono de la revista, y esa comprensión historiográfica novedosa en el campo católico de aquellos años treinta. Las referencias al presente, por

[1026] *Íbid*. p. 25
[1027] *Íbid*. p. 33
[1028] *Íbid* p. 40

otra parte, hacían el resto. Incluso nos encontramos con una cita a Alfredo Mendizábal y su trabajo sobre el *Estado hemofílico*, que comentamos, al comparar la situación que criticó Furió Ceriol con la que retrataba Mendizábal en aquel texto acerca de Alemania.[1029] Así, Semprún era perfectamente consciente de lo que suponía defender aquello que defendía en aquel texto, y por eso se trata de uno de los trabajos más significativos e interesantes de *Cruz y Raya*, revista que encarnaba aquellos lenguajes que traían este puñado de fundadores y que trataron, sin éxito, de disputar a las tesis mayoritarias de su campo católico.

Finalmente, el último trabajo historiográfico que cuestionó el relato tradicionalista tendría como tema la relación entre la Inquisición y la cultura humanista, nuevamente a través de un personaje histórico y su proceso inquisitorial: Gaspar de Grajal, biblista del siglo XVI. El trabajo, breve, fue escrito por un agustino, Miguel de la Pinta.[1030] Como el mismo autor declaró en la dedicatoria del trabajo, el artículo "refleja la honda tragedia de España, la lucha entre el espíritu y la letra, entre la cultura y la bachillería leguleya, ahogadora de la vida intensa."[1031] Así, el autor describió un largo proceso inquisitorial que tuvo lugar entre 1561 y 1566, dando lugar a la muerte de Gaspar de Grajal en 1578 en la cárcel. Salmantino, catedrático de teología, fue aplastado por una Inquisición que, injustamente, lo acusó de herejía, cuando, en opinión de Miguel de la Pinta, se trataba de la confusión entre creación humanista y ataque a la doctrina católica. Este proceso, en suma, representaba para de la Pinta y largo y doloroso sobrecoste que tuvo para las letras españolas los excesos de la Inquisición; pues, entre otras cosas, Gaspar de Grajal formaba, junto con Fr. Luis de León, la reforma de los estudios biblistas y teológicos en la España del Quinientos. Su altura intelectual, su conocimiento y constante visita de lo producido en el resto de Europa, y su arrojo para sacudir el marasmo de la universidad de su tiempo, sostenía de la Pinta, hicieron el resto para una Inquisición y unos compañeros de claustro que asociaban todo lo europeo y humanista a sospechosa herejía. Y, de esta manera, "languidecieron trágicamente los anhelos por una reforma en los altos estudios."[1032]

No obstante, y tal y como ocurría en otros campos, la revista *Cruz y Raya* carecía de línea editorial, y buscaba abiertamente la pluralidad de opiniones. Esto explica que, si bien la mayoría de sus escritores y colaboradores mostraban una tendencia y una sensibilidad claras, como hemos descrito, también en la dimensión historiográfica existieron algunos trabajos que rompían el consenso, y es de honestidad intelectual señalarlo. Es importante hacer notar, sin embargo, que fueron solo tres, y sus autores eran colaboradores circunstanciales, como fueron Alfaro, Lissarrague y Santa Marina, amigos

[1029] *Íbid*. p. 61
[1030] *Cruz y Raya*, mayo de 1936, suplemento al final del número, pp. 1-55, "Investigaciones inquisitoriales contra el biblista español Gaspar de Grajal".
[1031] *Íbid*. p. 5
[1032] *Íbid* p. 6

personales de Bergamín y, a la sazón, falangistas.[1033] Como hemos podido ver, frente a la gran cantidad de trabajos de corte no tradicionalista, firmados por fundadores como Emilio García Gómez, José María Semprún o Manuel Torres, o por intelectuales muy próximo al núcleo fundacional, como José López Ortiz, Gregorio Marañón o Vicente Salas Víu, estos tres trabajos representaron más una excepcionalidad propia de la pluralidad buscada por Bergamín. Ahora bien, negar su presencia habría sido torticero por nuestra parte.

En ellos encontramos, en realidad, la línea tradicionalista historiográfica habitual en el pensamiento más conservador o reaccionario del catolicismo, propio de buena parte de corrientes de una derecha que crecía por aquellos años republicanos. En los trabajos de Alfaro (que, en definitiva, estaba comentando otro de Santa Marina) y Santa Marina, esta consideración historiográfica se encontraba, en realidad, de manera subliminal, al glorificar poéticamente el reinado de los Reyes Católicos por ser católicos y españoles, por unificar España desde su catolicidad. Quizás fuera más explícito e interesante el breve trabajo de Salvador Lissarrague, que representó un contrapunto con los anteriores escritos sobre la modernidad española, y puede servirnos para mostrar con mayor claridad la novedad de estos.

En marzo de 1934, Salvador Lissarrague, joven intelectual discípulo de Ortega, escribía sin embargo un texto, de los primeros publicados de su vida profesional, que anticipaba su giro hacia Falange.[1034] En él, bajo pretexto de comentar el título de David Loth, *The Master of the Armada. Philipp II of Spain*, ahondaba en la historia de una España de los Austrias comprometida en su lucha contra la modernidad y la Reforma Protestante, en defensa de la tradición y la fe católica. Evidentemente, no sólo lo historió, sino que alabó tal empresa, preguntándose, ante las críticas de Loth acerca de la falta de razón de estado de Felipe II, "¿pero es que puede ni siquiera pensarse un Felipe II no identificado con la causa de Dios?"[1035] Y más adelante, advertía que no entender su misión histórica de defensa del catolicismo ante el avance protestante era, en definitiva, no comprender la época:

> "Podremos censurar los actos de su política, pero no habremos aclarado su auténtico destino histórico y su significación en la historia moderna de Europa. Felipe II y su Estado están por entero puestos al servicio de una empresa universal que el pueblo

[1033] Se trata de "En la trayectoria de Cisneros", por J. M. Alfaro, *Cruz y Raya*, julio de 1933, pp. 137-140; "En la encrucijada de la historia moderna", por Salvador Lissarrague, *Cruz y Raya*, marzo de 1934, pp. 115-122; el último, "Retablo de Reina Isabel", de Luys Santa Marina, *Cruz y Raya*, abril de 1935, suplemento final pp. 1-26. Defiende Alonso García el equipo plural de *Cruz y Raya*, su gusto por el dualismo, la polémica, y la amistad de Bergamín con marxistas y falangistas que participaron en la revista, ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas*…p. 311

[1034] Sabemos que, años después, ya bien entrada la Dictadura de Franco, Lissarrague volvería a la corriente demócrata-cristiana, de la mano de Maritain y, en España, de Julián Marías, José Antonio Maravall y Xavier Zubiri, todos ellos otrora del grupo de *Cruz y Raya*. Es, por tanto, innegable otra vez la identidad y significación que tuvo *Cruz y Raya* como primer intento de un catolicismo renovador, próximo a la democracia-cristiana, en España. Algunos datos biográficos los recoge también Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas*… p. 241

[1035] *Cruz y Raya*, marzo de 1934, p. 116

español sintió como propia: la Contrarreforma. Ahora bien: no tiene sentido que nos preguntemos si la Contrarreforma ha sido o no favorable a España para decidir si Felipe II estuvo o no acertado en entregarse a ella, porque la Contrarreforma no fue un empeño político en servicio de España, sino la gran tarea histórica que daba al Estado español su justificación en el mundo."[1036]

Frente a una Europa moderna, guiada por la razón de estado, España, consideraba Lissarrague, buscaba salvar la Comunidad cristiana: "la Contrarreforma es la acción española en el mundo". Su fracaso final fue la aceptación de Westfalia en 1648, con un equilibrio europeo que constató que no había otro camino que el aislamiento europeo y el propio beneficio, lo que quebraba definitivamente la vocación española en el Viejo Continente. Y es que, inevitablemente, la modernidad sería la Reforma, dos caras de la misma moneda: el espíritu español necesariamente era contrario a ambas por igual: "la modernidad es el suelo histórico de que vive la Reforma (…) España no puede vivir en la atmósfera de la Europa naciente". Así, ya no solo era una cuestión religiosa, sino que tal modernidad marcaba todo el pensamiento posterior, y esto explicaría el aislamiento español: "cuando esta época adquiere su último sentido, no es en ese primer momento religioso de la Reforma, sino cuando el hombre moderno hace filosofía."[1037] Y para ello, por cierto, citaba a Hegel y Ortega, quienes consideraban que la ausencia de un cierto tipo de hombre reformado, protestante, en España, explicaban su rechazo histórico a la modernidad. Si bien Ortega lo valoraba como un problema, Lissarrague consideró que fue lo propio y laudatorio del carácter nacional: "España no se constituye tranquilamente dentro de la modernidad porque siente su existencia de un modo radicalmente distinto a ella, y prefiere extenuarse, imperial, por los caminos de Europa, a falsificar su propio destino." En suma, concluía, "Felipe II – el hombre y el rey – es la expresión más auténtica de la actitud española ante ese problema, y su reinado el momento en que España decide sus destinos en la Edad Moderna."[1038]

Es a todas luces claro que este planteamiento chocaba, directamente, con los expuestos por Semprún, Marañón, el agustino García, García Gómez, Víu y otros, y mostraba una pluralidad que no soslayaba, por otro lado, la línea mayoritaria que defendía que otra España, más abierta y menos intransigente con la modernidad habría sido posible, sin soslayar la condición católica; pues, como vemos, la cuestión de hacer compatible el diálogo con la modernidad sin disolver la identidad religiosa era piedra filosofal del debate y de la propuesta de *Cruz y Raya*.

[1036] *Íbid*. P. 117
[1037] *Íbid*. pp. 118-119
[1038] *Íbid*. pp. 121-122

## *Pensando la Crisis de la modernidad*

Por último, tras este recorrido acerca del posicionamiento de la revista ante los acontecimientos políticos europeos y españoles, su significativa proximidad hacia *Esprit* y su participación en los debates historiográficos españoles, es menester manifestar cómo sus editores leían, conocían y escribían desde las coordenadas filosóficas, científicas e incluso teológicas de la Europa del momento. Y no lo hicieron desde una hostilidad hacia esa Europa moderna, sino que buscaban dialogar con ese mundo desde su condición de católicos intelectuales de su tiempo. Sus referencias e, incluso, en algunos casos, sus maestros, católicos o no, conservadores o no, eran diversos y plurales, no respetando lo que podría entenderse como una mera continuidad confesional. En otras palabras, no eran ajenos a los lenguajes intelectuales de su tiempo, no se enrocaron, como hicieran otros, en su catolicidad; compartían los problemas, las propuestas, de un mundo secularizado del que participaban sin menoscabo de su integridad religiosa.

De esta forma, la revista *Cruz y Raya* tuvo un enorme interés por cuestiones filosóficas y científicas, y, frente a lo que podría haber sido una atención exclusiva a la escolástica y la filosofía tradicional, la revista estuvo habitada por escritores y temas europeos y modernos. Es decir, no se condenaba la filosofía cartesiana y posterior por atea o errónea, como era habitual en ciertos ambientes católicos conservadores, sino que se leía, comentaba y dialogaba con el pensamiento de entreguerras, con toda su agonía y crisis. En un campo aún más delicado, como era el de la teología, encontramos situación similar: tal y como establecieron en su editorial del primer número, la revista no representaba la opinión ni el Magisterio de la Iglesia católica. Sus opiniones sobre cuestiones temporales, por tanto, eran estrictamente aconfesionales; su pertenencia laical, por otro lado, les hacía plenamente autónomos de la estructura eclesial. No obstante, esto no era una forma de emancipación respecto de la Iglesia ni su condición de católicos. Al contrario, era propio de una nueva comprensión del laico y su papel en el mundo, que ya estaba ensayando la democracia-cristiana europea. Esta compleja relación aconfesional con el mundo se puso en marcha en *Cruz y Raya*. En la revista se hablaron profusamente de cuestiones teológicas, e incluso hubo análisis de su tiempo desde su condición inequívoca de católicos; en ellos nunca se cuestionó el dogma ni las verdades centrales de la fe católica, todo lo contrario. Pero, precisamente por su libertad temporal, hubo espacio para ensayar teológicamente aquello que le era lícito al fiel, y se cuestionaron o replantearon autores e interpretaciones teológicas diversas, muchas de ellas nuevas en el ámbito europeo, en un tono claramente renovador. En definitiva, pusieron en juego la afirmación de uno de sus autores católicos favoritos, G. K. Chesterton, acerca de que la fe católica, en contra de lo que se solía decir, consistía en un puñado de dogmas y el resto era discutible.[1039]

Podemos agrupar los textos en dos grandes categorías: los referidos a pensadores contemporáneos europeos, o directamente escritos por ellos, poniendo de manifiesto sus

[1039] Además de que en la revista se comente alguna obra del pensador británico, sabemos que Mendizábal y su entorno leían y escuchaban asiduamente a Chesterton, véase Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto. Memorias…* p. 88

intereses, referencias y autores de cabecera; en otro orden, analizaremos aquellos escritos de colaboradores o fundadores de la revista acerca de las cuestiones su tiempo, de muy diversas órdenes. En todo ello, por cierto, nuevamente se pondrá en evidencia la densa red de relaciones personales que los imbricaba a muchos de los autores que por sus páginas, de una forma u otra, pasearon.

## Leyendo en clave moderna. Autores y referencias

El primer paso para participar de los debates modernos europeos y compartir los lenguajes de aquel tiempo era, sencillamente, conocer qué se decía y quiénes lo decían. Y, en el caso de nuestra revista, no tanto para combatirlos, como para pensar desde ellos, con ellos. Incluso, en algunos casos, para tomarlos como maestros. Como aldabonazo, y caso singular de esto último, tenemos que, en el segundo número, después de que en el primero Zubiri hiciera un escrito, como vimos, denso y profundo acerca de la filosofía hegeliana, apareció un homenaje a las obras de Ortega y Gasset. Era una síntesis de la relación que tenía el equipo de la revista con el pensamiento moderno, pues, por un lado, varios de los fundadores eran discípulos de Ortega o reconocían su magisterio; por otro, conocían y aplaudían al filósofo que renovó los estudios filosóficos en España, creando una metafísica propia española, muy alejada de la tradición tomista. Finalmente, también significaba que su relación con el pensamiento raciovitalista de Ortega era plural, y *Cruz y Raya* quiso mostrar que era así dado que no sostenía posturas doctrinales.

Para este homenaje, no obstante, tenemos a varios colaboradores y un fundador. Entre los primeros, escribieron María Zambrano, Salvador Lissarrague Novóa, Corpus Barga y Antonio Marichalar; el fundador fue Manuel Abril.[1040] Nos interesa destacar, por entidad y por ser fundador, el trabajo de este último. Abril escribió sobre el sentido del Arte moderno para Ortega, a partir de *La deshumanización del Arte*, del que decía que sus críticos o no lo habían leído o no lo habían entendido; al tiempo, consideró junto con Ortega, que el Arte contemporáneo, vanguardista, era Arte puro, y superaba el parco realismo del siglo XIX. Así, Abril aprovechó las tesis orteguianas sobre el estrecho naturalismo decimonónico para defender que las vanguardias habían traído a Europa un renacer del sentido profundo del Arte, caracterizado, precisamente, por la trascendencia, y por ende, por un verdadero humanismo.[1041] Y así proseguía su defensa de la vanguardia, tan sorprendente y significativa por parte de un católico:

[1040] *Cruz y Raya*, mayo de 1933, pp. 145-180. El prólogo es de María Zambrano; posteriormente, Abril expone su escrito sobre la deshumanización del arte en Ortega; Lissarrague escribe sobre la circunstancialidad de la obra orteguiana; finalmente, Corpus Barga cierra hablando de la biografía del filósofo.

[1041] Explicaba Abril en el ensayo la paradoja orteguiana de "deshumanización del arte", que quería decir, en realidad, que la verdadera humanidad está en superar su condición zoológica, y por tanto, salir de la mera representación figurativa, meta alcanzada tras mucho tiempo de realismo por las vanguardias.

> "Lejos de ser, pues el arte nuevo deshumanizador es, por el contrario, el intento más rotundo y coherente de patentizar que el arte (…) cuando es arte verdadero, es humano, y cuando es humano de veras no se parece a nada. (…)
>
> El arte moderno no niega ni lo trascendental, ni el patetismo, ni las emociones profundas y vitales y humanísimas. (…) Por el contrario, afirma que hay unos sentimientos vitales y humanísimos, que hay una profundidad de calado extraordinario de trascendencia hasta sagrada que el arte puede dar y solo el arte."[1042]

Abril, en definitiva, y esto es lo interesante, defendía la vanguardia porque al tiempo era comentarista de la misma y amigo personal de muchos de sus círculos en Madrid, como la tertulia del Café Pombo, al que ya nos referimos. Sociabilidad y discurso cobraban coherencia en Manuel Abril, máxime en *Cruz y Raya*. Lo mismo vemos en Antonio Marichalar, intelectual madrileño admirador de Ortega que, como vimos, era buen conocedor y conocido en las redes intelectuales británicas y francesas, y por ello pudo terminar escribiendo en este homenaje acerca de la acogida de *La rebelión de las masas* en el país anglosajón. Marichalar, que consideraba a Ortega ajeno tanto a cualquier "modernismo demagógico" como a la "anquilosis tradicionalista", aprovechó su escrito para criticar la traducción reaccionaria de la versión inglesa; cosa que, en su opinión, sucedía por el desprecio que existía en Gran Bretaña por muchas obras de jóvenes españoles, consideradas en exceso poéticas y afectadas de estilo, y por tanto justificó cuán necesaria era su labor en Europa.[1043]

En el sexto número de la revista, de septiembre de 1933, aparecieron dos textos de dos pensadores alemanes recientes, uno de Heidegger, definiendo la metafísica, y otro más antiguo, de Nietzsche, sobre el socialismo [1044] Es fácil pensar que el primero viniera recomendado por el que estudió con él en Friburgo, Xavier Zubiri, y en cualquier caso muestra un vivo interés por un pensador de primerísima actualidad, con su magna obra recién publicada en 1927, *Sein und Zeit*, dado que le dieron casi cuarenta páginas en la primera sección de la revista.

Exactamente un año después, en septiembre del 34, tenemos un trabajo escrito por un católico joven y orteguiano, aún estudiante de filosofía, sobre la situación de parálisis en la que se encontraba el pensamiento moderno. Se trataba de Julián Marías que, aprovechando el comentario o reseña del libro de Karl Löwith, *Kierkegaard und Nietzsche oder teologische und philosophische Überwindung des Nihilismus*, del año 33, planteó una interpretación de los dos pensadores, Kierkegaard y Nietzsche, como

[1042] *Cruz y Raya*, mayo de 1933, pp. 159-162
[1043] *Íbid*. Pp. 176-179
[1044] *Cruz y Raya*, septiembre de 1933, pp. 82-117, y p. 138, respectivamente. El primero, tristemente, extraviado en el ejemplar conservado en la Hemeroteca Municipal de Madrid; el segundo, breve, servía como preámbulo al trabajo de Eugenio Ímaz "Socialismo desbaratado", ya analizado.

manifestación de la crisis de la modernidad.[1045] Lo primero que hace fue, de hecho, confirmar el talante general de su tiempo como de crisis:

> "Ya hace tiempo que se oye hablar en Europa de crisis y fracasos, de desvalorizaciones y decadencias. Parece que hay un romperse y venirse abajo algunas grandes cosas. ¿Cuáles? Al mismo tiempo se muestra una y otra vez, entre las grietas y presuntas ruinas, el hombre europeo. Al conmoverse el contorno, aparece de rechazo a plena luz el que sufre la conmoción, aquel que da a su vez sentido a esa supuesta decadencia. El hombre europeo, con distintos perfiles, se dibuja repetidamente, alumbrado por ese ocaso."[1046]

Esa situación cultural, entendida como de crisis y decadencia, provino, en realidad, de finales de siglo XIX, defendió Marías. Hegel y el colapso del idealismo iniciaron una larga etapa de búsqueda y crisis intelectual que aún estaba por resolver y que explicaba "lo que hoy nos ocurre". Si bien el tiempo que concluye con Hegel finalizó una era histórica, lo cierto, continuó Marías, es que la época contemporánea no había terminado de germinar, de dar frutos, de construir una "manera de estar en el mundo". Así, el XIX, y entonces, se definía como un tiempo en el que:

> "hubiese (…) aunque más honda y subterránea, una sensación de acabamiento, de estar moviéndose en algo ruidoso y deleznable, que se deshacía, que se hacía *nada*, que se aniquilaba. (…) Bajo la abundancia y riqueza de la época se ocultaba una radical insuficiencia. Un absoluto vacío, una oprimente negación."[1047]

Esto lo percibían plena y sumariamente dos pensadores capitales de la anterior centuria, decía Marías citando el trabajo de Löwith: Kierkegaard y Nietzsche, nihilistas teológico y filosófico, respectivamente. Su pensamiento y obra, alumbradoras del existencialismo y el vitalismo, marcaban la crisis con enorme claridad, la necesidad de un tiempo nuevo que nunca parecía terminar de nacer, y "su esencial situación llega hasta nosotros". Representaron, así, el malestar y la decadencia occidental con un descreimiento general hacia todo lo construido por el idealismo previo.

Para finalizar, ofreció Marías una interpretación que terminaba de rematar este escrito para *Cruz y Raya*: la clave para salvar la crisis que ambos sentían, y que en aquel caliente 1934 se seguía sintiendo, era el cristianismo. Y es que ambos, danés y alemán, apuntaron a lo mismo: hacia la muerte del cristianismo institucional o del mismo Dios, postulando la vuelta a una naturaleza originaria, fuera esta un cristianismo primitivo o

[1045] *Cruz y Raya*, septiembre de 1934, pp. 96-100; el título podría traducirse por "Kierkegaard y Nietzsche otra teología y filosofía para superar el nihilismo".
[1046] *Íbid*. p. 96
[1047] *Íbid*. pp. 97-98

anterior a toda cultura. Pues bien, ante estos planteamientos Marías proponía, precisamente, que el problema radicaba en la desviación antropológica que se produjo a partir del Renacimiento, y que nubló todo juicio acerca de la relación entre el hombre, la naturaleza y Dios, y para la cual el cristianismo tenía certera respuesta:

> "Un análisis profundo de este turbulento hervidero de confusos problemas, y una auténtica investigación acerca de la naturaleza humana, acaso nos permitiesen utilizar eficazmente un hilo conductor: el que, probablemente, a partir del Renacimiento, los hombres europeos han ido echando en olvido la vieja afirmación teológica de que *gratia naturam non tollit, sed perficit*."[1048]

Es indudablemente revelador que, este trabajo, escrito por el joven orteguiano Marías y publicado por *Cruz y Raya*, pusiera en juego una traducción de un libro alemán sobre la *crisis de la modernidad*, y terminase con una suerte de solución cristiana al *impasse* que, por cierto, recordaba mucho a la que habría propuesto Maritain en el curso de verano de Santander, pocas semanas antes, en el que estuvo Marías, y que cristalizaría en *Humanismo integral*.[1049]

La cuestión del existencialismo europeo fue recurrente en los siguientes números. Así, dos meses después tenemos un trabajo sobre P. L. Landsberg, existencialista alemán y futuro colaborador de *Cruz y Raya* en Madrid, firmado nuevamente por Julián Marías.[1050] En él, Marías parecía continuar sus reflexiones previas, planteando que el problema de la modernidad radica en que se había desorientado a la hora de entender qué era el hombre: lo había reducido, aislado, a su naturaleza y a su conciencia, desconectado del mundo y de Dios, problema que se arrastraba desde Descartes y Kant.

> "La época moderna nos desorienta un poco. Y no es esto casual. Hay en ella una nueva atención por el hombre, que solo y alejado de todo, se convierte en objeto de meditación. Pero, al propio tiempo, tenemos la impresión de que ha sido escamoteado, de que se nos ha ido, dejando simplemente, como señal, una prenda suya. Se habla mucho,

[1048] *Íbid*. p. 100
[1049] Jacques MARITAIN: *Humanismo integral…* , especialmente el capítulo dedicado a la libertad y la gracia ofrece una tesis realmente parecida, véanse pp. 17-37, "La tragedia del humanismo"; Como vimos, sabemos que Santander y sus cursos de verano fueron impactantes para Marías, véase Julián MARÍAS: *Una vida presente…* pp. 111-113; no podemos afirmar que alcanzara similares conclusiones a Maritain por haber escuchado su intervención, o por mera coincidencia, pero conviene recordar que en el trabajo inmediatamente anterior a la reseña del libro de Löwith escribía otro trabajo sobre el tomismo del galo, que ya analizamos. Véase p. 274
[1050] *Cruz y Raya*, noviembre de 1934, pp. 117-123, "A propósito del hombre. Comentario a la obra de Paul L. Landsberg *Einführung in die Philosophische Anthropologie*".

en efecto, de la conciencia, de la voluntad, del yo, incluso de la naturaleza humana. Pero del hombre, *sensu estricto*, no."[1051]

Sin embargo, Marías no proponía una mera vuelta a los clásicos escolásticos, sino que miraba con interés cómo había vuelto la cuestión del hombre al centro del debate filosófico moderno, con Scheler, Heidegger y Ortega y Gasset: "en nuestros días se ha renovado el interés por el hombre." Y, en esta línea, como discípulo de Scheler, interpretó el trabajo de Landsberg. Es decir, al margen de la impresión que tuviera Marías sobre el trabajo del alemán, lo relevante para él consistía en que la filosofía de su tiempo, especialmente la germana, estaba generando unos debates y perspectivas correctas, posibles soluciones a esa crisis moderna de la que hablaba en este y el anterior trabajo. "Es de esperar, pues, que Landsberg avance hacia ese vasto horizonte del filosofar y que no sea éste su último esfuerzo por una antropología filosófica."[1052]

En suma, Marías buscaba como solución a la *crisis de la modernidad* una antropología nueva, con una metafísica nueva, no escolástica (como le reprochaba a Maritain en el texto que publicó en el número de septiembre del 34), que pudiera sanar la relación entre la antropología y la modernidad, la manera moderna "de estar en el mundo". Es evidente que este asunto constituyó una de las claves intelectuales capitales en la vida de Marías, pues décadas después escribiría el ensayo que consideró más desafiante y necesario de su obra, *Antropología metafísica: la estructura empírica de la vida humana*, de corte innegablemente orteguiano, y por ende superador de fórmulas tradicionalistas.[1053]

En diciembre de aquel año 34, Francisco Romero, pensador hispano-argentino, escribía sobre la obra filosófica de Nicolai Hartmann. Sin ánimo de extendernos en su largo ensayo, destaquemos sencillamente que se trató de otro pensador alemán que, por aquellos años, trataba de proponer salidas a la crisis del idealismo metafísico y el constructivismo a través de una vuelta a un renovado positivismo. Es decir, conciencia de crisis y fracaso, necesidad de nuevas fórmulas en medio de la zozobra de entreguerras.[1054]

"Ni siquiera falta ahora la antigua tensión, la eterna urgencia de dar a estos problemas lo antes posible una respuesta que suprima o atenúe nuestra intranquilidad ante ellos. Y esta urgencia de respuestas, de soluciones, es la razón última y determinante de las grandes construcciones sistemáticas, que no faltan por cierto en nuestros días. Pero lo decisivo aquí es que no desempeñan ahora el progreso efectivo del pensamiento filosófico el mismo papel que antes. Ni llegan ya a convencer a quienes han aprendido a pensar

[1051] *Íbid*. pp. 118-119
[1052] *Íbid*. p. 123
[1053] Julián MARÍAS: *Antropología metafísica: la estructura empírica de la vida humana*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, originalmente publicado en 1970
[1054] *Cruz y Raya*, diciembre de 1934, pp. 7-35, "Un filósofo de la problematicidad".

rigurosamente, ni se hallan en el cauce por el cual fluye la corriente de la investigación verdaderamente viva y actual de nuestra época."[1055]

De este neopositivismo hartamniano volvemos al existencialismo en el número de octubre de 1935, esta vez con Landsberg como autor y Unamuno como objeto de estudio.[1056] Originalmente escrito en el verano del 34, ya en España, era un escrito en el que ensalzó la figura del catedrático salmantino por su hondo sentido existencialista cristiano, probablemente el intelectual español al que podía sentirse más próximo Landsberg. Más allá de las reflexiones que hizo sobre Unamuno, nuevamente lo relevante son las conexiones europeas que se establecieron en *Cruz y Raya* en torno a la búsqueda de complicidades y respuestas ante lo que se entendía que era un tiempo histórico de enorme dificultad. Similar caso nos ofrece ese mismo número de octubre, cuando encontramos un homenaje a Santiago Ramón y Cajal, tan admirado por Jiménez Díaz, como vimos, de la mano del húngaro e histólogo Von Lenhossék, escrito originalmente en alemán y traducido por Eugenio Ímaz. [1057] Y es que, advertía el proemio de Ímaz, la situación política había impedido un justo homenaje al sabio español:

"Las circunstancias especiales porque atravesaba el país [en 1934] hicieron menos ostensible el dolor que esta pérdida producía a toda España. Era de esperar, pues, que, por lo mismo sus más próximos dejaran sentir entre el gran público el eco de una voz que fuera algo más que la admiración vacía o la arenga inspirada en el orgullo de haber convivido con uno de los genios de la Neurología actual; una voz intelectual y serena, único homenaje digno de un hombre silenciosamente entregado a la faena de la investigación científica. Con algunas raras excepciones, no fue, sin embargo, así. Mentes perspicaces e hipersensibles para las limitaciones humanas, no tuvieron acuidad ni ponderación suficientes para reducir lo anecdótico a pura efeméride, y gozarse generosamente en la obra gigante de una inteligencia excepcionalmente dotada para la ciencia. Un cauto distanciamiento, así del *político* (¿del *hombre de café?*) como *puro científico*, rodeó de una aureola de vacío a la persona de Cajal durante sus últimos años. Tanto más firme se recorta el perfil de su figura."[1058]

En el terreno del ensayo filosófico, Santayana también escribió para *Cruz y Raya*, siendo un pensador que despertaba el interés de algunos, por la posibilidad de aunar la fe católica con la filosofía del estadounidense. Lejos, no obstante, se mostraba aún de tal fórmula Santayana en el presente texto, escrito para el número de julio del 33. En él, desarrollaba una lectura filosófica de las teorías psicoanalíticas de Sigmund Freud, bajo el expresivo título de "Largo rodeo hacia el Nirvana", donde consideraba que toda forma de mitología o lectura religiosa de la vida no dejaba de ser un conveniente decorado para

[1055] *Íbid*. p. 16
[1056] *Cruz y Raya*, octubre de 1935, pp. 7-54, titulado como "Reflexiones sobre Unamuno".
[1057] *Íbid*. pp. 104-115, titulado "Santiago Ramón y Cajal".
[1058] *Íbid*. p. 104

el hecho material innegable: somos para la muerte, parafraseando al pensador austriaco.[1059] Es evidente que este escrito tuvo sentido por el interés que suscitaba Santayana, y por el deseo de mostrar nuevamente la pluralidad y libertad en las opiniones de los colaboradores, porque a nivel de contenido fue uno de los textos más díscolos de la revista, con una lectura antropológica descarnadamente mecanicista.

Sin embargo, decíamos, era entonces un pensador sugerente y algunos trataban de dialogar con su sistema filosófico. Así lo hizo en *Cruz y Raya* Jaime Menéndez, quien publicó un ensayo en mayo de 1936 a colación de su reciente novela *The last puritan*.[1060] Quizás lo más destacable fuera el intento de Menéndez de justificar que la novedad filosófica de Santayana partía de un serio intento por aunar materialismo y cristianismo, es decir, de redimir religiosamente el materialismo decimonónico, como una suerte de nueva vía en aquel mundo de entreguerras.

Pero mayores ecos, sin duda, tenía el pensamiento orteguiano, como vimos en el homenaje. Y, así, de él se publicó un texto en octubre de 1933.[1061] Se trató, en realidad, de una conferencia pronunciada aquel año por Ortega y que luego sería recogida en su obra *En torno a Galileo*; en este caso, Ortega trataba en dicha lección de la crisis que supuso el Renacimiento, y el sustrato vital e histórico que vio el fin del escolasticismo clásico y dio paso al nuevo racionalismo. Si bien la introducción que hizo *Cruz y Raya* al texto no clarificaba el por qué publicar esta lección y no otra, podemos entrever el sentido que tenía dicha selección: en el texto Ortega propuso abiertamente que el tomismo era una filosofía impropia para el cristianismo, frente a la creencia tradicional de que era, precisamente, la genuina ciencia cristiana, porque anulaba las posibilidades intelectuales de concebir a la persona como un *quién* y no como un paralizante *qué*. Si conectamos este alegato orteguiano con el naciente personalismo cristiano que apenas balbuceaba entonces en Europa, podemos sospechar que se estaba tratando de justificar la superación del tomismo aristotélico tradicional por una filosofía antropológica nueva, por una metafísica moderna. Esta misma reclamación haría un año después, en noviembre del 34, Julián Marías, en "A propósito del hombre", y que, como vimos, reclamaba el discípulo de Ortega una nueva metafísica para comprender al hombre moderno en plenitud.[1062] Ni que decir tiene que esto, en el pensamiento tradicional católico, en sus universidades y seminarios, sería tenido como un peligroso ataque modernista. Por tanto, si nuestra hipótesis, no demostrable, por otro lado, fuera cierta, el significado del texto en *Cruz y Raya* sería claro y entraría en la lógica global del proyecto de la revista.

Pero el interés por Ortega fue una constante, no se detuvo ahí. Al margen de las muchas referencias puntuales con las que varios orteguianos salpicaban sus textos siempre, encontramos que otro declarado discípulo suyo, José Antonio Maravall, le

[1059] *Cruz y Raya*, julio de 1933, pp. 65-81
[1060] *Cruz y Raya*, mayo de 1936, pp. 121-142, "Santayana, filósofo y novelista"
[1061] Titulado "La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo", *Cruz y Raya*, octubre de 1933, pp. 7-32
[1062] Véase p. 383

dedicó un extenso artículo a la significación histórica de su filosofía.[1063] La importancia del pensamiento orteguiano quedó definida desde el inicio:

> "Es imprescindible hoy una filosofía que diga a los hombres cómo hay que vivir. No se trata de dar una serie de preceptos derivados de un ideal deber ser a los que haya que sujetarse universalmente en todas las ocasiones. No es posible *decretar* una moral. Una filosofía de la acción sería algo así como un clima espiritual que permita la producción de los frutos deseados. (…) Mi experiencia vivida de la crisis espiritual me presenta a ésta como una manifestación de la falta de carácter práctico radical, o sea, emanado del fondo verdadero del hombre, en las formas del pensamiento."[1064]

Es decir, la crisis de su tiempo exigía una solución filosófica diferente, práctica, vital. Y aquí, en opinión de Maravall, entraba Ortega, cuya filosofía era, precisamente, la respuesta correcta a tal crisis. Y era, por ende, imperativo estudiarla a fondo: "he aquí una empresa sugestiva para algunos de sus discípulos en esa ejemplar Facultad de Filosofía de Madrid."[1065] Y pasó a renglón seguido a analizar el pensamiento orteguiano como fruto de su tiempo y la historia en la que nació, esto es, como respuesta a la crisis de la modernidad europea y española. La razón vital resolvía la crisis del racionalismo y encauzaba un vitalismo irracional pero necesario. Acomodaría la relación en, definitiva, entre la conciencia y el mundo. Esto es lo que nos interesa, en definitiva: nuevamente un importante y asiduo colaborador católico de *Cruz y Raya* escribió con conciencia de crisis proponiendo la solución orteguiana como forma de superación de la misma.

Un autor que seguro podía concitar también cierto entusiasmo en muchos de sus editores y lectores, perteneciente al entorno francés, era Max Jacob. El poeta y dramaturgo galo, que se convirtió al catolicismo en 1915, defendía una comprensión del catolicismo en su relación con el mundo moderno similar a la del entorno de *Esprit*.[1066] En el texto que envió a *Cruz y Raya* y tradujo José Bergamín, buscó exponer las líneas generales de la lucha espiritual, cuestión que nos resulta ahora irrelevante, pero que contiene un inicio en el que abogaba, nuevamente, por la separación entre lo religioso y lo político en aquello que legítimamente debía separarse.[1067] Como tentación del Demonio, el católico habría de huir de toda forma de simplificación política o sociológica del hecho religioso, y así lo expuso en un diálogo inventado entre una señora escéptica y un creyente, quien exclamó en determinado momento, tras escuchar que no se podía ser católico si se tiene simpatía por la izquierda:

---

[1063] *Cruz y Raya*, agosto de 1934, pp. 7-57, "La incitación al destino
[1064] *Íbid*. pp. 14-15
[1065] *Íbid*. p. 17
[1066] M. RUIZA et. al.: "Biografia de Max Jacob". En *Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea*. Barcelona, 2004. Recuperado de https://www.biografiasyvidas.com/biografia/j/jacob_max.htm el 20 de julio de 2020.
[1067] *Cruz y Raya*, abril de 1934, pp. 7-41, "El verdadero sentido de la religión católica".

"- ¡Ya apareció aquello! ¡la política! ¿cuándo nos separarán definitivamente el cielo de la tierra? La Iglesia nos enseña a respetar la autoridad establecida, cualquiera que sea, para mostrarnos de ese modo que se desinteresa de su forma. Yo no digo que la Iglesia lo haga siempre como lo dice. Sin embargo, debemos desear que vengan otros tiempos en los cuales sacerdotes y fieles de opiniones temporales distintas se reúnan, por encima de ellas, en el amor de un Dios que sólo desea los corazones.

- Esos tiempos de que usted habla están muy lejos todavía.
- Pues hagamos como si ya hubiesen llegado, para conducir nuestra conducta."[1068]

En suma, para cualquier conocedor de la situación intelectual de la época se antoja enormemente revelador las referencias que aquí se han analizado: Ortega y Gasset, Santayana, Jacob, Löwith, Hartamann, Landsberg, Guardini… fueron pensadores con los que buscaron dialogar, construir puentes entre sus planteamientos modernos y la fe católica de los miembros de *Cruz y Raya*. En algunos casos, como hemos visto, de forma explícita. Sería, de algún modo, una forma de expresar, de hacer ejecutiva, su defensa de las posibilidades de convivencia entre católicos y no católicos en un mundo secularizado como era el suyo. Pero no solo escribieron sobre estos autores, sino que también participaron en primera persona, activamente, en las nuevas corrientes de su tiempo, tratando de no solo *escuchar*, o *leer*, sino también *escribir, hacer*. Esto es lo que veremos a continuación: cómo *Cruz y Raya* no solo era una caja de resonancia de lo que sucedía en Europa, sino que quiso ofrecer alternativas y soluciones a la crisis de su tiempo, español y europeo.

[1068] *Íbid*. pp. 11-12

**Escribiendo en clave moderna. Problemáticas compartidas**

Además de citar y comentar obras de autores europeos que participaban de los debates intelectuales del momento, en las páginas de *Cruz y Raya* también encontramos artículos que pretendieron constituir una aportación propia a dicho debate, tanto en el ámbito de la filosofía y la ciencia como de la propia lógica religiosa, de igual manera que sucedía con la realidad política, como pudimos ver. Así, entendía el grupo que no solo era una cuestión de hacerse eco de los problemas y los interrogantes que recorrían el viejo continente, sino que también en el ámbito estrictamente académico existía un interés por reflexionar y formular respuestas desde Madrid y desde una publicación que proponía otra manera de mirar como católicos al mundo moderno en crisis. Algunas fueron colaboraciones externas, como las de Santayana u Ortega y Gasset, entre otros; otras estuvieron escritas por habituales de la revista, como Xavier Zubiri, José Antonio Maravall o Julián Marías.

Tras un primer artículo sobre la naturaleza de los números y la geometría, muy especializado, de T. R. Bachiller,[1069] en junio de 1933 tenemos un trabajo de Julio Palacios, referencia indiscutible de la ciencia física española de entonces, sobre la evolución del concepto del átomo y el electrón hasta aquel año.[1070] Era este uno de los campos de la ciencia más prolíficos y discutidos en los últimos años, si recordamos lo que había supuesto la teoría de la relatividad especial y general de Einstein, y los recientes hallazgos a nivel cuántico de Heisenberg y Schrödinger. De esta manera, Palacios iniciaba el texto recordando la enorme relación entre la teoría física y la metafísica, y citaba para ello el trabajo de Xavier Zubiri del primer número, acerca de Hegel, demostrando un interés por la revista significativo.[1071] Además, tras ofrecer una panorámica de la evolución histórica del conocimiento de la estructura del átomo, Palacios se mostraba interesado y favorable ante las últimas teorías, concluyendo en unos términos que muestran cómo conciliaba su condición de científico con su identidad católica en medio de los enormes cambios recientes:

> "A fines del siglo pasado hubiera podido creerse en la inmutabilidad de las leyes descubiertas por los hombres y pomposamente llamadas leyes naturales; pero el derrumbamiento de los principios que se tenían como más sólidamente establecidos y el ver que las modernas teorías siguen premiosamente el rápido desenvolvimiento experimental, viéndose obligadas a continuas modificaciones, hace perder toda confianza en que lleguemos a descubrir las tales leyes, caso de que existan con carácter de perpetuidad, cosa que se pone en duda. Lejos, pues, de descubrir en la naturaleza *lo que es*, la ciencia parece hallarse en camino de encontrar que todas las cosas se transforman unas en otras, que todo *está* y nada *es*. Posiblemente el entendimiento tendrá que buscarse

[1069] *Cruz y Raya*, mayo de 1933, pp. 7-33, "El concepto de número de dimensiones en un espacio".
[1070] *Cruz y Raya*, junio de 1933, pp. 7-30, "Átomos y electrones".
[1071] Véase el comentario al artículo en p. 253

a sí mismo o, mejor aún, remontarse a lo metafísico si se quiere hallar una base firme en qué sustentarse."[1072]

Sobre la misma cuestión, casi como una respuesta, escribiría Zubiri meses más tarde para buscar o proponer la relación entre la situación del conocimiento físico descrito por Palacios y la respuesta que podía ofrecer la filosofía al respecto. Así, en enero de 1934, un Zubiri que había trabajado la física cuántica y la matemática alemana más reciente en su estancia en el país germano, de la mano de Einstein, Plank y Schrödinger, pudo escribir uno de los artículos más complejos de *Cruz y Raya* acerca de la situación de la física y la filosofía.[1073]

En líneas generales, advirtió Zubiri que el giro que se había producido en los últimos años con la teoría de la relatividad y la física cuántica era la manifestación de la discontinuidad entre la teoría física y la experimentación. Es decir, la distancia existente entre descripción teórica y experiencia empírica, y por ello, celebró, al fin la física y la ciencia se aproximaban a la filosofía y sus problemas. Propuso para ello ver la distancia entre el idealismo hegeliano, que comentó en el primer número, y la fenomenología de Hüsserl, a la que se estaba aproximando en aquel entonces y que también conoció en Alemania. En definitiva, afirmó Zubiri, si el idealismo entró en crisis en el siglo XIX, la física moderna, basada en la prevalencia matemática sobre la experimentación, había sido también superada por Schrödinger. La situación y el cambio de paradigma, así, era semejante.

Y, en ambos casos, sostenía Zubiri, el riesgo era destruir la física o la filosofía como conocimiento, como saber teórico, y reducirlo a un mero "hacer". Si no había causalidad estable, si no se podían predecir fenómenos físicos, la tentación sería caer en un relativismo gnoseológico que dinamitase la ciencia. De esta manera salía al paso de la cuestión que planteaba al final de su trabajo Palacios, ofreciendo una conclusión similar, y que podía recordar a la que escribiera Ortega años antes:[1074] la física quizás no pasase por su crisis como teoría del conocimiento, sino por su purificación definitiva, que comenzara Galileo. Es decir, si la física moderna nació con la pretensión de explicar la dinámica natural de los objetos al margen de la metafísica y la ontología, quizás podríamos entender la teoría cuántica como la colmatación de ese proyecto: pura experimentación que despegase a la ciencia física de todo exceso matemático no observable. Por ello, la revolución científica reciente no había de mover al hombre europeo al relativismo, sino al diálogo con la metafísica como saber al que verdaderamente le competía la explicación de la realidad. Terminaba así el escrito:

[1072] *Cruz y Raya*, junio de 1933, p. 30
[1073] *Cruz y Raya*, enero de 1934, pp. 7-94, "La nueva física (un problema de filosofía)".
[1074] Véase el epílogo de José ORTEGA Y GASSET: *El tema de nuestro tiempo*. Madrid, Espasa Calpe, 1959. Originalmente publicado en 1921

> "No puedo olvidar lo que en cierta ocasión me decía Einstein: *Hay entre los físicos quienes creen que sólo es ciencia pesar y medir en un laboratorio, y estiman que todo lo demás (…) es labor extracientífica. Son los Realpolitiker de la ciencia. Pero con sólo números no hay ciencia. Le es preciso una cierta religiosidad. Sin una especie de entusiasmo religioso por los conceptos científicos no hay ciencia. (…)*
>
> En este problema, la ciencia positiva no es más que el reverso de la ontología. Es decir, es un problema ontológico y científico a un tiempo. (…) Sin Aristóteles no hubiera habido física. Sin la ontología y teología medievales hubiera sido imposible Galileo. (…) El que esta física sea provisional no es un reproche, sino un elogio. Una ciencia que se halla en la situación de no poder avanzar sin tener que retrotraerse a sus principios, es una ciencia que *vive* en todo instante de ellos. Es ciencia viva, y no simplemente oficio. Esto es, es ciencia con *espíritu*. Y cuando una ciencia vive, es decir, tiene espíritu, se encuentran en ella, ya lo hemos visto, el científico y el filósofo. (…) Esperemos que (…) los físicos no se pierdan, sino que se encuentren allí donde siempre se encuentran los espíritus: en la verdad."[1075]

Otras cuestiones científicas o técnicas atrajeron la atención de la revista, y podemos mencionarlas brevemente a modo de muestra de ese interés por debates científicos de todo tipo en los que participaban sus miembros y colaboradores. Así, Carlos Jiménez Díaz escribió en diciembre del 33 sobre la significación biológica de la alergia.[1076] Sabemos que era un tema que había investigado, entre otras cosas, en sus estancias en Alemania, y que le interesaba personalmente por un impactante episodio de asma en su abuelo, provocado por alguna reacción alérgica desconocida.[1077] Este texto, al tiempo, constituyó, sorprendentemente, el único escrito que hizo para *Cruz y Raya*; desconocemos si por desavenencias con Bergamín o, sencillamente, porque no constituyó para él un proyecto relevante. Sin embargo, el ser editor le supondría algunos problemas personales en su posterior depuración durante la posguerra.[1078] El otro médico, y a la sazón amigo y contertulio de *Amatorum Club*, Eusebio Oliver, también escribió para *Cruz y Raya* acerca del impacto de la constitución del paciente en el desarrollo de enfermedades, en abril de 1934.[1079] Igualmente, tampoco volvió a escribir en la revista, quizás por el mismo motivo que Jiménez Díaz, pero no podemos saberlo. Finalmente, contamos con una curiosa colección de tres largos artículos sobre el arte militar, que evidentemente se encontraba en plena revolución, escritos por el influyente militar Carlos Martínez Campos, entre enero y octubre del 35. Cada uno de ellos, a su vez, se dedicaba a un arma, es decir, sobre la aviación, la marina y los ejércitos de tierra.[1080] Esto último no dejaba de formar parte del gusto por la paradoja y la pluralidad en Bergamín, capaz de

[1075] *Íbid*. pp. 92-94
[1076] *Cruz y Raya*, diciembre de 1933, pp. 37-62, "La significación biológica de la alergia".
[1077] Mariano JIMÉNEZ CASADO: *Doctor Jiménez Díaz…* p. 177
[1078] *Íbid*. p. 197
[1079] *Cruz y Raya*, abril de 1934, pp. 69-112, titulado "Constitución y enfermedad".
[1080] *Cruz y Raya*, enero de 1935, suplemento pp. 1-76; *Cruz y Raya*, agosto de 1935, suplemento pp. 1-83; *Cruz y Raya*, octubre de 1935, suplemento pp. 1-54

hacer un suplemento sobre arte bélico y, a los pocos números, hacer lo propio con obras teatrales de Miguel Hernández.

Además de un interés por los recientes hallazgos científicos, Xavier Zubiri también escribió en la revista acerca de las innovaciones filosóficas alemanas que tan bien conoció, tanto por sus lecturas como por sus estancias, y que, con el andar del tiempo, le separaron del tronco metafísico orteguiano, precisamente. Se trató, pues, de otro largo texto del vasco, en este caso sobre Scheler, Hüsserl y la fenomenología y, todavía como un apunte primitivo, Heidegger.[1081] Más allá de los matices metafísicos y ontológicos que irían alejando a Zubiri de Ortega y lo aproximarían hacia la fenomenología alemana, nuevamente lo relevante para nuestro trabajo es volver a evidenciar cómo un sacerdote estaba mostrando su interés por una filosofía netamente moderna, actual, que conocía y defendía en las páginas de *Cruz y Raya*.

También podemos destacar los trabajos de Julián Marías, por seguir ahondando en esa característica central de la revista: interés por lo que se escribía fuera de España, búsqueda de soluciones a la crisis del idealismo. Esto quedó plasmado en dos textos diferentes, uno sobre la Universidad Internacional de Santander, publicado en octubre de 1934, y otro sobre el positivismo, de marzo de 1936. En el primero, Marías hacía explícito algo que venimos diciendo en las páginas de esta tesis doctoral, y es ese interés por acceder a las redes de sociabilidad intelectuales europeas; la ocasión de los cursos internacionales de verano en Santander, nacidos al calor de los originales proyectos de Miguel Artigas, a la sazón editor de *Cruz y Raya*, allá por los años veinte, fueron inequívocamente relevantes en este sentido.[1082] Y así lo expresó Marías, pues consideraba que la vida intelectual, para ser tal cosa, debía enfrentarse al mayor mal que la perseguía desde hacía algo más de cien años, y explicaría su presente angostura y dificultad, su crisis: la hiperespecialización, el hermetismo académico, la incomunicación entre disciplinas, y para justificarlo citó *La rebelión de las masas* de Ortega, pero también al propio Heidegger, quien tras advertir de la fantasmagórica unión de saberes en la Universidad, la realidad sería que "el enraizamiento de las ciencias en su fundamento esencial se ha perdido por completo".[1083] Así:

> "Con el siglo XIX, al mismo tiempo que el desenvolvimiento de los saberes particulares, ¿no se produce también algo más, y más decisivo? ¿no se quedan las ciencias un poco desarraigadas y en el aire, sin una última razón de sí mismas y, a la vez, sin rigurosa exigencia de claridad? (…) Esto puede hacer pensar que no se trate de una razón cuantitativa, sino que el intelectual moderno haya perdido el sentido de su ciencia entera

[1081] "Filosofía y metafísica", en *Cruz y Raya*, septiembre de 1935, pp. 7-60
[1082] *Cruz y Raya*, octubre de 1934, pp. 99-105, bajo el nombre de "La Universidad Internacional de Santander".
[1083] *Íbid*. p. 102

y no sepa qué es ni qué hacer con ella. Así se podrán saber muchas cosas, pero no se tendrá vida intelectual ni se estará, en última instancia, en el horizonte de la verdad."[1084]

Y prosiguió:

"Frente a esta angustiosa situación ha logrado España levantar el reducto de la Universidad Internacional, que este verano, en Santander, ha hecho funcionar por segunda vez sus claros aparatos mentales."[1085]

Para Marías, la clave de Santander no era traer a los mejores académicos europeos y españoles y darles la oportunidad de ofrecer una exposición pública de su saber; eso sería insuficiente. El éxito de los cursos, en esta necesidad de crear comunidad intelectual, vida intelectual, radicó en los diálogos de sus ponentes, en los seminarios. En su opinión, eran jornadas en las que se compartía la vida intelectual más allá de la formalidad de una ponencia. Además, "es la Universidad de Santander un poro luminoso por el que España asoma al mundo. Y asoma para verlo, ciertamente, y tender los ojos fuera de sus fronteras. Pero al mismo tiempo, al asomarse, queda erguida y se la ve desde el mundo en esa actitud tensa del mirar."[1086] El foco de atención, además, continuaba Marías, fue el correcto, pues era la gran preocupación de todos: el siglo XX. Es decir, el objeto de estudio no fue la cultura por la cultura, sino la situación de su tiempo, la crisis de su época.

Terminó Marías ofreciendo la nómina de profesores que, a su entender, daban cuenta del enorme nivel del curso: Schrödinger, Cabrera, Huizinga, Maritain, Gaos, Zubiri, Unamuno, Marichalar, entre otros. En suma, una red de intelectuales europeos y, por tanto, también, españoles, que, reunidos en torno a la ciudad de Santander, tejieron comunidad para enfrentarse a un siglo XX que, concluyó Marías, a partir del curso "tiene más sentido hoy que antes".

El otro trabajo, en el que quizás no sea menester ahondar aquí, proponía, so capa de recensión sobre *El discurso del espíritu positivo* de Comte, una nueva valoración del positivismo, orillado por el idealismo, y quizás en exceso execrado por la filosofía del siglo pasado.[1087] Para entender este alegato convendría recordar aquel otro texto de Marías, del noviembre de 1934, sobre la nueva antropología filosófica alemana que glosaba Landsberg.[1088] En definitiva, lo que estaba barruntando Marías, aún en fase embrionaria, era una antropología metafísica que sacase del aislamiento al individuo

[1084] *Íbid*. p. 101
[1085] *Íbid*. p. 102
[1086] *Íbid*. p. 103
[1087] Titulado "Sobre el espíritu positivo", *Cruz y Raya*, marzo de 1936, pp. 139-146
[1088] Véase p. 383-ss.

moderno, encerrado en su conciencia desde Descartes, que, como dijimos, cristalizaría en aquella expresión de "estructura empírica de la vida humana" de su posterior obra.

Y es que, en realidad, podemos concluir este apartado señalando que, si sumamos estos trabajos a los escritos a colación de *Esprit* y el grupo renovador francés, encontramos de forma clara una sentida necesidad común de nuevas fórmulas para superar la crisis del idealismo; algo que, precisamente, por aquellos años daba diversos frutos en Europa, y atentamente lo seguían desde las páginas de la revista varios editores y colaboradores. Véase la fenomenología alemana, por la que se estaba inclinando Zubiri y así se mostraba en *Cruz y Raya*; el personalismo francés de *Esprit*, ampliamente seguido en nuestra revista, especialmente por Semprún, Mendizábal e incluso Bergamín, sobre todo a través de Maritain; o la razón vital de Ortega, quien contaba con varios discípulos en *Cruz y Raya*, como Marías, Maravall o un todavía dubitativo Zubiri, entre otros.

Pero, igual que sucedía en otros apartados, la pluralidad de la revista permitía que, dentro de un coro relativamente homogéneo en sus necesidades, filias y fobias, apareciera alguna voz discordante. En este caso, Leopoldo Eulogio Palacios, quien firmó un texto de corte inequívocamente tradicionalista, hostil a toda forma de modernidad y sustentador de la idea de que para superar la crisis de la modernidad no había que buscar nuevas fórmulas, sino, al contrario, negar la propia modernidad y volver a las esencias tradicionales.[1089] Titulado de forma contundente "Las dos herejías de la modernidad", presentaba como tesis central que la modernidad europea no se había conseguido deshacer del cristianismo, del que tanto renegaba, sino que había corrompido al mismo hasta dar como fruto una modernidad que, en realidad, era una mera herejía, una versión caricaturizada y decadente del tronco cristiano medieval. Fundamentalmente, prosiguió, se trataría de dos graves cambios antropológicos: el naturalismo y el racionalismo, que transformaron plenamente el sentido personal y social de la tradición católica, y describían toda la historia de Europa desde el Renacimiento y la Reforma, origen de los errores postreros. Así, roto el equilibrio medieval, el mundo occidental se rompería desde el siglo XVI en luchas entre naturalistas y racionalistas, que desde la Revolución Francesa habían sido abiertas e implacables, y por ende la crisis presente no era sino un eco del mismo combate.

El matiz fundamental que conviene entender rápidamente para valorar históricamente este trabajo en el contexto de *Cruz y Raya* no era la valoración de las raíces intelectuales de la modernidad, sino la actitud ante la misma. Es decir, Palacios, buen conocedor de *Humanismo integral*, y con el que estaba implícitamente batallando,[1090] no abría posibilidad alguna de diálogo con la modernidad. Antes al contrario, negó toda

[1089] *Cruz y Raya*, febrero de 1936, pp. 55-93

[1090] Recuérdese que en 1952 publicó *El mito de la nueva cristiandad*, que trató de ser una contestación pública a la obra de Maritain. Leopoldo EULOGIO PALACIOS: *El mito de la nueva cristiandad*, Madrid, Rialp, 1957, no hemos encontrado la edición original. Este texto convive con aquel otro que escribió en abril de 1936, véase en p. 277. De su comparación podemos ver el enorme conflicto interior de Eulogio Palacios por estos meses.

posibilidad de interpretar el pensamiento de Descartes, parteaguas filosófico, en clave católica. Asimismo, toda forma de existencialismo agónico cristiano le resultaba incongruente, citando abiertamente a Unamuno para sacarlo del campo de la ortodoxia católica. De esta manera, Palacios concibió la Edad Media como una época armoniosa, dorada, rota por la herejía luterana, y su propuesta de solución de la presente crisis no era otra, en definitiva, sino volver a aquella. Así lo afirmó claramente al final del texto: "acaso no le quede otro remedio a la modernidad extremosa que renunciar a sus extremos, a sus herejías, y tornar a la gracia de su madre, reduciéndose a la Iglesia, fuente de donde ha salido."[1091] Era, por otro lado, un esquema historiográfico que bien recuerda al canon del nacionalismo reaccionario español que tan gráficamente ha descrito Álvarez Junco con el esquema origen-caída-redención.[1092]

Es elocuente comparar este trabajo con *Humanismo integral* porque ofrece razonamientos y análisis bien similares, especialmente en lo relativo a la nueva concepción antropológica protestante al transformar la relación tradicional de gracia y libertad; pero, como decíamos, la tensión radicaba en su actitud ante la modernidad, pues era prácticamente antitética. Esto explicaría la futura adhesión de Palacios al franquismo, e intelectualmente su hostilidad futura hacia el pensador francés. Así, frente a un Maritain que proponía recuperar elementos modernos positivos y conciliables con el catolicismo, como la libertad política o la pluralidad social, e incluso cuestionaba la presunta armonía medieval, afirmando que dejaba poco espacio a lo secular, Palacios mostró una negación profunda y hasta la misma raíz de la modernidad al tildarla de "pura herejía". Esto, escrito en febrero de 1936, y conociendo la evolución posterior de Palacios, no dejaría de ser revelador; al tiempo, el enorme contraste con respecto a todo lo que hemos leído hasta aquí de la actitud y planteamientos de la inmensa mayoría de los escritores de *Cruz y Raya* expresa la novedad que suponía esta revista en el panorama católico.

***

Capítulo especial fue el dedicado a las cuestiones religiosas, no siempre estrictamente teológicas, en puridad. Algunos trabajos trataban nuevamente sobre la raíz religiosa de algunos fenómenos modernos, como se hacía para las cuestiones políticas y el totalitarismo alemán. Ejemplo de ello fue el trabajo firmado por Alfredo Mendizábal y titulado "Las fronteras de la alegría", en junio del 33. En él, como dijimos páginas atrás, comentó un trabajo publicado en *La Vie Intellectuelle* de Robert d'Hacourt, acerca de las ideologías y la alegría.[1093] La tesis central que sostuvo el catedrático de Oviedo, partiendo del similar diagnóstico de d'Hacourt fue, sencillamente, que el mundo moderno protestante había soslayado un elemento central de la vida personal y social en todos sus sistemas ideológicos: la alegría. De esta manera, afirmó Mendizábal, construcciones políticas tan formidables como la Prusia de Federico o la filosofía kantiana fueron, en última instancia, edificios lógicos, pero tristes, grises, sin alegría. La raíz, prosiguió este

[1091] *Cruz y Raya*, febrero de 1936, p. 90
[1092] José ÁLVAREZ JUNCO: *Mater dolorosa…*
[1093] Titulado en tal revista *La traison de la joie*, ver en *Cruz y Raya*, junio de 1933, pp. 134-139

autor, fue el pesimismo protestante de Lutero y sus continuadores. El puritanismo farisaico protestante, extendido por toda la Alemania luterana, marcaba un tono vital irrespirable; y frente a él se erigía el colorido y alegre sur germano, con Baviera como representante fundamental y que, por cierto, conoció el propio Mendizábal en su estancia allá en 1925, cuando quedó admirado de su ambiente cálido y acogedor.[1094] Terminó el ensayo con las siguientes palabras y una alusión final que entendemos bien ahora:

> "La alegría del mundo, la alegría del hombre, fuente de inspiración espontánea y de creación artística, se va perdiendo por laberintos lúgubres, sin esperanza de salida; es decir, de salvación. Y así como los artesanos perdieron, en otro tiempo, la alegría del propio esfuerzo, al privarse de la fe como puro estímulo de la producción artística, desprovista en adelante del gusto creador del trabajo, la vida toda del hombre moderno está – en extensas zonas – amenazada de sequedad en los manantiales del más puro gozo del espíritu. Y en este nuevo trance, es el catolicismo asidero de la alegría; porque el católico, como el poeta – en frase de Chesterton – no pide más que tocar el cielo con su frente; mientras el lógico se empeña en meterse el cielo en la cabeza, hasta que la cabeza le estalla."[1095]

Es interesante este texto, entre otras cosas, porque volvía a emplear la dimensión religiosa para interpretar la realidad histórica y presente, tal y como veíamos, por ejemplo, al hablar del totalitarismo nazi y las raíces de la idolatría del culto al estado y al Führer. Era, así, una constante de los editores de *Cruz y Raya*, que, si bien no convirtieron sus opiniones en dogmáticas, no dejaron de pensar como católicos, aunque su pensamiento no pretendiera patrimonializar ni representar lo católico.

Algo parecido sucedió con un texto de Antonio Marichalar del mes siguiente, julio del 33.[1096] Marichalar, para tratar de explicar la crisis del tiempo presente, explicó, haciendo un uso de la idea de las generaciones que bien podía recordar a la teoría orteguiana, y que, como vimos, estaba tan en boga entonces, que los tiempos históricos quedaban caracterizados por dos tipos vitales: uno representado por las generaciones mortales, defensivas, donde el hombre sentía enorme inseguridad y se encerraba en estrechos límites para proteger la propia vida. Era una vida nostálgica, admiradora del pasado y temerosa del futuro. Frente a este tipo, existía otro: el que encarnaban las generaciones vitales, valientes, temerarias, gustosas de arriesgar la propia vida con tal de lograr grandes empresas y defender altos ideales. Su tiempo, lo que nosotros llamamos *crisis de la modernidad*, quedaría caracterizado según esta lógica por una generación rectora del segundo tipo, conservadora e insegura, y una nueva generación joven que se rebelaba contra semejante vida mediocre y gris, que describía de la siguiente manera:

---

[1094] Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto. Memorias…* pp. 70 y ss.
[1095] *Íbid*. p. 139
[1096] *Cruz y Raya*, julio de 1933, pp. 7-35, "Presencia del antípoda".

> "Se siente el hombre condenado a muerte, se complace en vivir y no se aleja de la caverna. Corre un aire de fuga. Impera la discordia, la guerra intestina; se apetece la tierra que se pisa: cada vez que se habla de una vuelta a la Naturaleza es porque el hombre desea reintegrarse en ella. (…) El hombre – fauna mimética – se funde y se confunde con la tierra. Las faldas maternales se han venido ahuecando para ser un refugio a la puericia adulta. Ronda el Coco. (…) Se ha dejado de *qués* y solo busca *cómos*. (…) empuña hoy el hombre ese clavo ardiendo que unas veces denomina pragmatismo, otras behaviourismo y otras tecnocracia.
>
> (…) Empieza ahora a sentirse inseguro, a creerse demasiado indefenso. El miedo acaba por dictarle una ansia de la autoridad que garantice su existencia."[1097]

Y la clave se encontraría, nuevamente, en la cuestión religiosa. Frente a un mundo no cristiano en el que se había reducido la relación del ser humano con la naturaleza a puro panteísmo, algo propio de la inercia moderna de los últimos tiempos, era necesario recuperar una mirada cristiana sobre el mundo.

> "En el caso preciso de hoy, el panteísmo puede haber tenido una razón intelectual para coagularse en la moderna mente humana que venía imbuida, año tras año, de dialéctica hegeliana, de síntesis, de identificación de contrarios, etc. Pero si el pagano de hoy tiende a una cópula que le incorpore a la Naturaleza, el cristiano no puede, ni aún en plena efusión, perder la conciencia de su personalidad entera. La euforia panteísta de San Francisco se incorpora el universo todo, para transportarlo con él a otro cielo. (…) El hombre actual, por el contrario, cree en el sol, supersticiosamente.

Y así proseguía el texto planteando la que, asumía Marichalar, era la correcta relación entre el ser humano y la naturaleza, y que podría salvar al hombre de una torcida relación inmanentista con su mundo y su propio ser. Todo ello, por cierto, salpicado de citas de autores que hemos visto ya citados por el grupo, como Maritain, Claudel o Pascal.

Uno de los ensayos más interesantes en relación con ese diálogo que quería fomentar *Cruz y Raya* con el mundo moderno no católico es el texto de Manuel Abril, publicado en el mismo número que el trabajo de Marichalar.[1098] En él, Abril recogió un intercambio de cartas entre dos personajes bien distintos: de un lado, Panait Istrati, predicador del bolchevismo y la URSS hasta que, por aquellos años, volvió de una larga estancia en dicho país renegando del mismo y de sus viejas ideas. Desde entonces, al borde de su muerte, Istrati, apuntaba Abril, abogó por una suerte de anarquismo nihilista, enemigo de toda organización. La única solución para el mundo, así, sería un

[1097] *Íbid*. pp. 12-15
[1098] "Los malos pastores", *Cruz y Raya*, julio de 1933, pp. 112-127

humanitarismo altruista ajeno a la política. De otro lado, tenemos a François Mauriac, católico francés a quien hemos visto en estas páginas firmando manifiestos por la paz europea. Este, deseoso de persuadir a Istrati de que su búsqueda del amor universal solo encontraría buen puerto en Jesucristo, sostuvo una conversación por correspondencia con aquel.

> "No dejen los lectores de tener siempre presente que no estamos hablando de un cualquiera [Istrati]. Se trata del autor acaso más leído y traducido a todos los idiomas que existe hoy en el mundo. Se trata, además, de un hombre que no ha mentido a nadie. Que ha dicho la verdad – o su verdad – a los unos y a los otros, sin pararse ante peligros o amarguras. Y, aunque enérgico, la ha dicho con bondad, porque es, probablemente, un hombre bueno.
>
> Nada extraño, por tanto, que un cristiano tomara en serio el caso de este hombre. Así Francisco Mauriac, una vez que hubo leído en *Les nouvelles litteraires* el artículo *L'homme qui n'adhère a rien*, publicado por Istrati hace dos meses, escribió a éste una carta."[1099]

Manuel Abril, en realidad, buscó destacar el valor del propio diálogo entre un creyente y un no creyente como vocación propia del hacer cultural; es decir, Abril defendió que era posible la búsqueda de la verdad entre dos hombres "buenos", e incluso con alguien tan escéptico y descreído como Istrati. Parafraseando a Mauriac, Abril propuso que quizás lo que al pensador rumano le habría faltado era una experiencia de Iglesia viva y verdadera, y no, quizás, la mala imagen que muchos católicos le hubieran podido dar como para alejarse de ella radicalmente. Y es que, afirmó Abril, para creer en Cristo era necesario creer también "en su Iglesia: no en los malos eclesiásticos, que nada tienen que ver con la Iglesia y sus principios."[1100]

Pero también Abril abundó en un inequívoco ataque contra cierta forma de religiosidad cristiana sin Iglesia: esta, insistió, no era posible, porque no habría conocimiento cierto de Cristo sin la tradición viva de la Iglesia. Y es que, con indisimulado atrevimiento, Istrati en sus cartas había formulado que él vivía como un verdadero Cristo amando al mundo y con una vida ejemplar, frente a la mediocridad de la masa creyente que "abreva" de "malos pastores" que los engañaban y sometían. De manera que Manuel Abril desmontó uno a uno los argumentos del rumano, siguiendo una línea que bien podría interpretarse como un claro distanciamiento contra toda forma de modernismo teológico. El interés que se tomó en el caso es llamativo, y quizás responda a que "el caso de Istrati es extremo y representativo", muestra de que esa corriente de cristianismo sin Iglesia le resultaba especialmente irritante a nuestro autor, que afirmó que "el ejemplo y las palabras que Panait Istrati nos ofrece constituyen un cargo en contra

[1099] *Íbid*. p. 116
[1100] *Íbid*. p. 126

suya de abrumadora evidencia y un enorme alegato a favor de la tradición católica."[1101] Así, una fe sin Iglesia se reduciría a "lirismo y vaguedad humanitaria; ingenua y engreída confianza en sí mismo; ignorancia y falta de rigor en el examen, ya de su corazón, ya de sus juicios."[1102] Por tanto, "es insuficiente para constituir una norma clara y fuerte a su favor y decidirnos a seguir su vía de cristiano sin iglesia".[1103]

Si bien el texto dedica largas reflexiones acerca de las cartas de Istrati, concluyamos diciendo que Manuel Abril condensó en este trabajo la vocación primera de muchos editores de *Cruz y Raya*, y que incansablemente venimos repitiendo en estas páginas: ante la situación de confusión de aquellos años, que bien ejemplificaba Istrati, era menester dialogar con el mundo; pero sin ser del mundo, esto es, sin perder la identidad católica. En este caso, especialmente ante el peligro de un "cristianismo sin Iglesia". Y para todo ello, la inspiración era el ambiente renovador católico europeo, concretamente francés, representado ahora por François Mauriac, quien ofrecía "*toda una ciencia precisa, controlada día a día, y toda una justicia y toda una verdad*; todo un saber de siglos, contrastado, depurado, histórico y racional, y vinculado, además, en un ser que supo adherirse a todo lo que exigía adhesión y desprenderse del resto."[1104]

Al año siguiente, en marzo de 1934, Manuel Abril volvió a abrir fuego contra otra suerte de herejía o desviación teológica propia de su tiempo, aunque mucho más ajena, en este caso, al marco español.[1105] Se trató del culto en torno a Mary Baker-Eddy en Estados Unidos, una mujer que quiso demostrar a finales del anterior siglo poderes curativos a través de una singular fe en Jesucristo y que, tras varios años, cosechó enorme éxito social, fundó la Ciencia Cristiana, con millones de seguidores e incluso un santuario erigido en su honor. En definitiva, el texto consistió en una implacable crítica contra toda suerte de sectas cristianas, perdidas y degeneradas, en opinión de Abril, por su abandono de la Iglesia católica, tronco fundamental de la tradición apostólica.

Las primeras líneas expresaban con claridad el sentido de todo el texto, al contraponer una creencia tan torva con su escasa implantación en España, país de raíz católica:

> "Que haya habido en el mundo un movimiento, como el iniciado y creado por Mary Baker-Eddy: la religión llamada *Christian Science* o Ciencia Cristiana –movimiento gigantesco y asombroso; gigantesco en espíritu y en farsa; en abnegación y en fraude; en estupidez y en gravedad; en herejía y en ridículo; movimiento que ha puesto en pie y en acción a los hombres por millones, a los dólares también por millones –; que sea éste uno de los más enormes casos de complejo humano que haya visto el mundo nunca; y que, a los veinticinco años de consumado el fenómeno, pueda decirse que está

[1101] *Íbid*. P. 121
[1102] *Íbid*.
[1103] *Íbid*. p. 122
[1104] *Íbid*. p. 127. La cursiva es del autor
[1105] *Cruz y Raya*, marzo de 1934, pp. 33-58, "El poder de las tinieblas".

poco menos que inédito en España, es un caso también sorprendente y que, en rigor, no habla mal de la idiosincrasia española, pues patentiza lo difícil que resulta por acá el arraigo de ciertas cosas."[1106]

Tras repasar durante varias páginas la vida de Baker-Eddy y las distintas biografías, como la de Zweig, que por aquellos años se habían escrito, Abril pasó a una reflexión de corte sociológico, tratando de esclarecer cómo una mujer tan abyecta pudo haber creado semejante culto. La explicación que encontró fue la siguiente:

"En este mundo habrá siempre millares de personas dispuestas a aceptar – y a cometer – los absurdos más enormes, por cualquier religión como esta que reúna las condiciones todas a favor, sin ninguna de ellas en contra: satisface al hombre en su afán de curiosidad ante el Misterio, y lo hace, sin exigirle, a cambio, ni esfuerzos mentales ni precisión científica alguna; satisface al hombre, en su afán de adhesión y de fervor y hasta de voluptuosidad en el deliquio, sin exigirle a cambio rigor consigo mismo; le satisface en su constante y rudimentario afán de panaceas sin esfuerzo alguno a cambio."[1107]

Y prosiguió:

"Claro que después resulta lo de siempre: que el hombre, para no trabajar, trabaja más que nunca; y no creyendo en dogmas cree en supersticiones; y queriendo resolver gratis la vida, le sacan el dinero como a nadie; y sufre y muere antes de tiempo por querer huir del mal y de la muerte."[1108]

Contrapuso, finalmente, esta realidad con la Iglesia católica:

"Dispuesto se encuentra el mundo a dirigir a Cristo y a su Iglesia; a su acción y a su Doctrina, las objeciones más burdas y las insinuaciones más torpes y falsas. Bueno es, por ello, hacer ver – para la comparación consiguiente – a qué clase de doctrinas y de seres entregan a veces su fe millones de criaturas, que no quieren, en cambio, creer en doctrinas de amor, de abnegación, de ciencia profundísima y de tradición secular, a más de su esencia divina."[1109]

[1106] *Íbid*. p. 35
[1107] *Íbid*. p. 48
[1108] *Íbid*. p. 49
[1109] *Íbid*. p. 58

Como vemos, es un texto sencillo donde Abril trató de contraponer una secta corrupta con el seguimiento de Cristo en la que entendía como verdadera Iglesia. En este sentido, era una reivindicación del Magisterio y la tradición apostólica propia de un escritor católico, y mostraba, tal y como hacía en el anterior trabajo sobre Istrati, la distancia del grupo de *Cruz y Raya* de toda forma de modernismo o cristianismo ajeno a la comunión eclesial; sombra de duda, que, como mencionamos, sería fácil pensar que planease sobre la revista, tal y como posteriormente cierta historiografía ha reproducido.

El polifacético José Bergamín tuvo también espacio para reflexiones muy diversas, y en el ámbito de la reflexión teológica también escribió algunos ensayos. El más destacable es el que publicó en el número de agosto de 1935, nueva prueba inequívoca de que *como director de Cruz y Raya* nunca propuso línea alguna que se saliera de lo que entendemos como el ámbito de la ortodoxia o la comunión eclesial. Así, en este largo y complejo texto, como todos los de nuestro director, propuso que era la humildad y el silencio doliente las actitudes propias del católico, en lugar de la hostilidad y la acción violenta. Dios y su Iglesia actuarían con mansedumbre, con la vigorosa afirmación pacífica. Sería la "callada de Dios", expresión que tomó prestada de su admirado Unamuno.[1110] Un silencio que brota de la confianza en que Dios, señor de la Historia, ya habría vencido al pecado y la muerte. Un silencio de vida, por tanto.

Frente a esto, Bergamín tuvo tiempo de deslizar una fuerte crítica, de la mano de aquellas críticas al catolicismo oficial que venimos viendo en estas páginas, a aquellos católicos que, en realidad, lo eran solo sociológicamente, y por ende mixtificaban religión y política, callando ante numerosas injusticias: un silencio de muerte.

> "Y son estos dos silencios de signo contrario los que polarizan el pensamiento humano. La verdadera situación crítica del hombre. Entre la plenitud del silencio divino, henchido de voz, de palabra inaudita, de Verbo encarnado, y este otro vacío silencioso, mortal, de nuestra angustia, de nuestra desesperada esperanza, de nuestra zozobra temporal, vivimos y pensamos. *Que no hay cruz sin raya para el hombre*."[1111]

De forma clara apuntaba a aquellos católicos que no entendían ese silencio de Dios:

> "Decía un ingenioso escritor francés que el catolicismo era, en Francia, *la forma más elegante de la indiferencia religiosa*. La famosa frase tendría que modificar su calificativo para aplicarse a la sedicente religión de la mayoría de los que se manifiestan pública y políticamente como católicos en España (…) [su fe] es un antifaz picaresco de

[1110] *Cruz y Raya*, agosto de 1935, pp. 77-84
[1111] *Íbid*. p. 79 La cursiva es nuestra, para mostrar cómo en su habitual sutileza Bergamín muestra la vocación propia de la revista nuevamente.

> intereses bastardos, por políticos, o comerciales, con los cuales la propia política o mercadería se mixtifica, desnaturalizándose; se corrompe y corrompe todo lo que le rodea
>
> (…) Hechos contra los que repetidas veces hemos levantado en estas mismas páginas la voz. Pues precisamente contra todo eso: (…) se hizo, desde un principio, y se viene haciendo, cada vez más firme en su empeño, nuestra *Cruz y Raya*."[1112]

Estas afirmaciones gruesas, que podrían entenderse como ataques violentos a toda la Iglesia, incendiarias propuestas contra la comunión, quedan acto seguido resignificadas en una suerte de defensa numantina de la Iglesia y su jerarquía. Así, Bergamín puso de ejemplo de la verdadera actitud de silencio cristiano una pastoral de un obispo, al que prefirió no citar, porque:

> "no se traiciona la caridad. Al orden divino de la caridad. Aquí la callada de Dios coincide y apoya, invisiblemente, algunas palabras eclesiásticas, que, jugando con la misma palabra, diríamos cayada pastoral; pues en su significado litúrgico ésta, la cayada del buen pastor, tuerce su autoridad humildemente hacia el suelo, se inclina hacia la tierra, tendiéndonos su signo mudo, más como respuesta piadosa que como silenciosa interrogación. (…). Hay calladas y cayadas de Dios. Por eso hay Iglesia."[1113]

Es decir, no solo reconoció la autoridad del obispo como pastor, sino que incluso aplaudió el que aleccionase con firmeza al catolicismo español. Pero, es más, Bergamín propuso que ese silencio de Dios quedaba representado por el Papa que, como San Pedro, fue piedra silente ante el dolor y los ataques: Pío IX, el "Papa Piedra", el "Padre humillado". "El Papa voluntariamente encadenado, preso, que, por eso mismo, pudo declarar dogma de nuestra fe la infabilidad de su palabra cuando cuajase en ella, por definición dogmática, la plenitud del silencio divino, la respuesta callada de Dios."[1114] Y así también alabó al Papa Benedicto XV y, sobre todo, a Pío X, la figura "más luminosa y amable (…) que hoy se habla de canonizar." La dificultad, la batalla interna de la Iglesia, advirtió Bergamín, era lograr que ese silencio, esa contemplación de Dios, consiguiera reformar y purificar la Iglesia toda, pues en cuanto baja de las alturas se topaba con "todas las agitaciones humanas." Agitaciones y mundanidades que espetarán constantemente al católico que su fe es mero ruido, "músicas celestiales". "[Pero] no nos importa. Porque todo esto es religión."[1115]

En términos teológicos, o si se prefiere, eclesiales, la propuesta de Bergamín no sería sorprendente ni novedosa si no considerásemos el significado profundo de lo que se

[1112] *Íbid*. p. 80-81
[1113] *Íbid*. p. 81
[1114] *Íbid*. p. 83
[1115] *Íbid*. p. 84

dijo. El director de *Cruz y Raya*, en su denuncia contra un catolicismo español emponzoñado de "mixtificaciones", poco atento al "silencio divino", no deslizó su crítica contra la Iglesia, al contrario: se reafirmó desde la misma pastoral española y los papas anteriores, llegando a defender, no debe olvidarse, al Papa del *Syllabus* y al de *Pascendi*; Pío IX y X, respectivamente. En otras palabras, los papas que guerrearon de forma más implacable contra el liberalismo moral y el modernismo teológico. Es decir, en el texto Bergamín separó de forma nítida la torpeza o indolencia de parte del catolicismo español de la comunión con la Iglesia. Esto, en un entorno católico como el que estamos viendo, fue una constante en la revista y, por qué no decirlo, del propio Bergamín. De manera que, habiendo analizado ya las intervenciones más relevantes de Bergamín en la revista en cuanto a su identidad católica, podemos afirmar que como director de *Cruz y Raya per se*, se mantuvo en coherencia con el proyecto inicial de 1933; su ruptura con la Iglesia, hemos dicho y demostrado ya suficientemente, no se habría producido antes del 18 de julio, no desde las páginas de la revista: fue aquel mes de julio, entonces, cuando Bergamín, que hasta entonces salvó a la Iglesia institución del pecado de muchos fieles, rompió también con esta y se acogió exclusivamente a una Iglesia universal, triunfante; no la de este mundo, que entendería ya degenerada plenamente.[1116]

Dada la extensión de todas estas reflexiones, no entraremos en mayor detalle sobre otros ensayos de corte teológico que se publicaron en la revista, más allá de mencionarlos brevemente para no perder de vista el tono de lo publicado en *Cruz y Raya* en torno a las cuestiones netamente religiosas, por llamarlas de algún modo. Nos quedarían por señalar, por tanto, algunos ensayos de colaboradores externos, digamos, de la revista; es decir, autores no habituales que dedicaron algún trabajo a *Cruz y Raya* y que, sin embargo, mantuvieron una continuidad clara con los rasgos que hemos venido describiendo: conexión con el resto de Europa, en sus temas o en la condición del propio autor; identidad inequívocamente católica; interés por la renovación teológica y puesta al día de lo que se estaba escribiendo fuera de los Pirineos.

De esta manera, en junio de 1933 María Zambrano escribió sobre Romano Guardini y la liturgia.[1117] Guardini, teólogo que, con el pasar de las décadas, se convertiría en una referencia católica mundial, había escrito su obra *El espíritu de la liturgia*, en 1918, y aquella quiso dedicarle unas interesantes líneas.[1118] En ellas, por exponerlo sucintamente, alabó el sentido renovado de la liturgia que tenía Guardini, por entenderla como algo que trascendía el rito para ocupar la vida toda, frente a un mundo moderno que, tristemente, había desnudado la vida; no obstante, se dolió Zambrano de que fuera un libro que perdiera la oportunidad de ofrecer en positivo una teoría sobre la liturgia, y

[1116] Nuevamente, recordamos que a este respecto puede verse José BERGAMÍN: *El pensamiento perdido…*
[1117] *Cruz y Raya*, junio de 1933, pp. 161-164, en "Renacimiento litúrgico".
[1118] Hoy puede encontrarse en diversas ediciones, como Romano GUARDINI: *El espíritu de la liturgia*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 2000.

se perdiera en atacar las formas equivocadas de liturgia (idealismo, positivismo y pietismo). Es sin duda interesante, por cierto, saber que la edición en castellano que manejó Zambrano estuvo traducida por otro colaborador de la revista, el agustino Félix García, tal y como ella misma declaró al inicio. Vuelve a ser síntoma de cómo *Cruz y Raya* aglutinó, como si del nudo de una red se tratara, a personajes de inclinaciones muy similares; interesados, en este caso, por la emergente figura de Romano Guardini. Otra vez lenguajes compartidos.

En junio del 34, otro europeo, en este caso un católico alemán, Heinrich Lützeler, escribió en *Cruz y Raya* sobre los templos modernos.[1119] Historiador del Arte, Lützeler buscó en este texto salir en defensa de los templos modernos, denostados por los analistas más conservadores como funcionalistas y carentes de la belleza tradicional. En cambio, para Lützeler los nuevos tiempos exigían nuevos templos: más austeros, más cristocéntricos. De hecho, sostuvo que el que existiera un nuevo estilo de levantar templos hablaba de que no se vivía en una época anticristiana, sino que la intensidad espiritual seguía siendo posible, y de esto eran testigos privilegiados los nuevos templos y la nueva liturgia (citó también a Romano Guardini), capaces de florecer adaptados a un entorno de ciudad moderna y capitalismo.

> "Lo que sí parece fuera de dudas es que nuestra época está lejos de ser la más alejada de Dios. Si no estuviera poseída de una ansia osada, si no buscara con coraje las formas para la vida en común, si no albergara un ánimo grande no hubiera sido posible que diera con una arquitectura monumental."[1120]

Por tanto, toda forma de defensa numantina de los templos barrocos no dejaría de ser un mero reaccionarismo estéril, una incapacidad arcaísta por vivir los tiempos presentes. Otro alegato sobre la compatibilidad de la fe católica y el mundo moderno.

Finalmente, tenemos un interesante extracto del cardenal Mercier, belga, de su escrito *La vie intérieure*. *Retraite prêchée à ses Prêtes*, publicado en Bruxelles-Paris, el año 1922. En él, el eclesiástico y académico francófono trataba de diagnosticar uno de los grandes males de la pastoral católica de aquellos tiempos de posguerra. Su conclusión fue contundente, y en la época generó no poco eco en la opinión pública católica europea, y de este quiso aprovecharse *Cruz y Raya* para aplicarlo al caso español. Así, Mercier consideraba que la vida espiritual católica estaba demasiado recluida en una pocas normas de piedad y un exceso de moralismo formal. En concreto, Mercier consideró que el

[1119] *Cruz y Raya*, junio de 1934, pp. 7-29, "La renovación de la arquitectura religiosa".
[1120] *Íbid*. p. 29

problema radicaba en los sacerdotes, torpemente formados, y tercamente centrados en las prácticas externas y en una moral entendida como evitación del pecado; en cambio, entendía el cardenal, poco se predicaba de Dios, poco se hablaba del Espíritu Santo, no había profundidad dogmática en las homilías, y así el fiel confundía la relación personal con Dios con una ética externa. En suma, se conocía poco la gracia y el amor de Dios.

Estas palabras, sumamente sugerentes, y que volvían a replicar esa tendencia de traer a la revista autores europeos que buscaban renovar y zarandear las inercias católicas en medio de la *crisis de la modernidad*, cobraron mayor relevancia por ser glosadas posteriormente por el director, José Bergamín.[1121] Como decíamos antes, las palabras que Mercier dedicara al clero belga y francés las reprodujo para hacer un diagnóstico similar en el caso nacional. De manera que Bergamín asumió el análisis del cardenal para señalar que nuestro catolicismo estaría inmerso en una esclerosis de formalidad externa, de moralismo vacuo, ajeno a una verdadera relación con Dios. De hecho, este sería el verdadero origen del problema más grave del catolicismo español: la mixtificación entre política y religión, que sobrevendría en nuestro país a partir de la reducción de la fe a propaganda, de la vida en Dios a normas sociales, a poderes e intereses temporales, ajeno a lo trascendente:

> "La invasión que la propaganda política (llamémosla así) y aun la de los intereses económicos ha llevado al ámbito espiritual de la religión católica, entre nosotros, ha sido tan profunda, que ha envenenado hasta la raíz de las conciencias actuando como un poderoso anestésico paralizador de la sensibilidad moral y estética religiosa de los españoles."

Y es por ello, concluyó nuestro director, que se volvía equivalente en la mente de muchos católicos la conversión cristiana y el convencimiento político, y es lo que habría denunciado *Cruz y Raya* desde su inicio. Como vemos, este era el tema casi obsesivo que atrapaba la atención de José Bergamín; y, al tiempo, este último texto vuelve a poner de manifiesto cómo se miraba al Viejo Continente para acercarse a las fuentes de renovación europeas, alejados de las tesis casticistas o reaccionarias.

[1121] *Cruz y Raya*, abril de 1935, pp. 125-132, "Dar que decir al Demonio".

## …Y desde la Tradición

Podría acusarse a los escritores de *Cruz y Raya* de progresistas, de concebir el mundo orillando su propia fe, la propia antropología cristiana. En suma, de sostener una fe típicamente protestante, que recluye la fe a la conciencia íntima y no tiene fruto alguno en las cuestiones temporales, que tendrían su propia lógica. Era lo que Maritain denunció en su *Humanismo integral*, y lo que constituía una de las notas propias del pensamiento modernista: reducir la fe a un análisis racionalista. Pero no era así. Ya hemos visto cómo sus análisis de su actualidad política, filosófica y científica no obviaba su catolicidad, sino que la ponía en diálogo con el mundo moderno. Pero de forma aún más clara y explícita, dedicaban siempre un apartado de cada número a rescatar fragmentos o reseñas de santos o autores católicos influyentes, de épocas pretéritas. Fueran nacionales o extranjeros: eran católicos, en definitiva. De esta manera, podemos señalar, por un lado, la selección de autores cristianos clásicos a los que glosaron o de los que extrajeron fragmentos de su obra para comentar o denunciar alguna cosa de la actualidad. La lista es, como veremos, sugerente, síntoma preclaro de su identidad católica y de sus herramientas para interpretar su tiempo. Por otro lado, en distintos ensayos mostraron indisimuladamente la defensa de la cultura y teología católica, así como su ánimo por renovar la misma. Todo ello pondrá nuevamente de manifiesto la errónea creencia de cierta historiografía, como vimos, de que la revista se deslizó progresivamente hacia un modernismo teológico o un revolucionarismo ajeno al Magisterio. La revista como tal nunca perdió su identidad, e incluso hasta el mismo final hizo gala de ello.

Recordemos que en la estructura de la revista existía un apartado reservado a autores cristianos. La forma de introducirlo era variopinta, pero normalmente se situaba entre los dos bloques de la revista: entre ese primer bloque de unas cien páginas, dedicadas a dos o tres largos ensayos, y el segundo bloque, con mayor número de trabajos, pero más breves, donde se mezclaba el comentario de actualidad con la reproducción de textos literarios de diversa índole. Solían ser fragmentos breves, incluso a veces de una única página, aunque hubo ocasiones en que ocuparon decenas de ellas, con algún comentario o prólogo. La selección de autores cristianos contuvo épocas y estilos muy diferentes, desde santos medievales a autores aún vivos por aquellos años. No hay una lógica rastreable en términos de cronología, temas, o similares; más bien parece que en cada número el encargado de hacer el comentario político o cultural elegía el autor y el fragmento que le servían de frontispicio a su argumentación. Era una suerte de argumento de autoridad, proveniente de la tradición católica. Esto lo vimos ya en el apartado dedicado a los ensayos políticos de la revista, cuando se citaban fragmentos de obispos alemanes, por ejemplo, condenando ciertas actitudes.

No tenemos espacio para comentar una a una las glosas o los fragmentos recogidos en los tres años de la revista, nos ceñiremos a aquellos que nos resultan más significativos. No obstante, podemos mencionar los autores principales, como muestra de su amplitud y diversidad interna, y su comentarista, de haberlo: San Basilio, Padre de la Iglesia griega, por José Bergamín; Santa Catalina de Siena, también por Bergamín; Pascal, por Antonio

Marichalar; Paul Claudel, traducido por Jorge Guillén; Fray Pedro de Covarrubias, por el Luis Getino; Bossuet, sin comentarista; Max Jacob, sin comentarista; Fray Luis de León, por Maldonado de Guevara; Barbey d'Aurevilly, sin comentarista; Landsberg, traducido por Ímaz; Santa Catalina, por José Bergamín; Louis Veuillot, sin comentarista; A. Manzoni, sin comentarista; Erik Peterson, traducido por Eugenio Ímaz; Manley Hopkins, por Muñoz Rojas.

Por sus comentarios o relevancia, destacan algunos de ellos. A menudo la fina ironía era la que definía su uso. Por ejemplo, en el segundo número, de mayo del 33, tenemos a Chesterton, concretamente un fragmento de su famosa novela *La esfera y la cruz*, en la que un Miguel enfurecido acusaba a los racionalistas de quemar el mundo en su afán por arrumbar el cristianismo.[1122] Lo realmente irónico fue que la edición escogida para reproducir el fragmento era la que llevaba por traductor a Manuel Azaña, y la revista tituló el pasaje como "El traductor traicionado". Líneas como estas, por tanto, trataban de denunciar la paradoja de que el texto traducido por el entonces Presidente de Gobierno bien podía ir dirigido contra él:

> "Es la parábola de todos los racionalistas como usted. *Empiezan ustedes rompiendo la cruz, y concluyen destrozando el mundo habitable.* Les dejamos a ustedes diciendo que nadie debe ir a la iglesia contra su voluntad. Cuando los encontramos de nuevo, están ustedes diciendo que nadie la menor voluntad de ir a ella. Les dejamos a ustedes diciendo que no existe el lugar llamado Edén. Les encontramos diciendo que no existe el lugar llamado Irlanda. Parten ustedes odiando lo irracional y llegan a odiarlo todo, porque todo es irracional, y…"[1123]

En un sentido opuesto, más académico, tenemos un trabajo sobre el maestro Eckehart comentado por Xavier Zubiri y traducido por Eugenio Ímaz.[1124] El interés de este trabajo radica en que es una nueva muestra de cómo en *Cruz y Raya* habitaba un ambiente que anticipaba muchas actitudes y proposiciones teológicas que a partir del Concilio Vaticano II dejarían de ser sospechosas de heterodoxia. El maestro Eckehart, que vivió entre 1260 y 1327, fue un teólogo y filósofo acusado por franciscanos scotistas de herejía, y sus enseñanzas fueron condenadas por la Iglesia al poco de morir. Para 1933 seguían estando condenadas, por ser tenidas por panteístas y originarias de la filosofía de Ockham y, por extensión, de Lutero y la Reforma, tal y como desarrollaba Zubiri. El objetivo del texto del sacerdote era, precisamente, rehabilitar la figura de Eckehart, aduciendo que se movía en una especulación perfectamente ortodoxa, y sus enseñanzas le deberían haber erigido en maestro de espiritualidad católica, pero la estrechez de miras de muchos teólogos que le despreciaban lo llevaron a un castigo injusto; el resultado lo lamentaba hondamente Zubiri, pues consideraba que la raíz de la modernidad filosófica era, en origen, perfectamente católica, y no desviada del Magisterio, como se deducía al

[1122] *Cruz y Raya*, mayo de 1933, p. 144
[1123] *Íbid*. La cursiva es de *Cruz y Raya*
[1124] *Cruz y Raya*, julio de 1933, pp. 83-99, "El maestro Eckehart".

considerar a Eckehart como hereje. Si bien este texto de Zubiri podía interpretarse como una aproximación a posturas temerarias, al defender a alguien condenado, convendría recordar que en 1992 la Congregación para la Doctrina de la Fe hizo pública la rehabilitación del maestro Eckehart, asumiendo el error histórico de la condena que pesó sobre él durante siglos.

Para terminar, en un registro parecido se mueve un breve texto introductorio a una selección de textos de San Juan de la Cruz, firmado por Ramón Sijé.[1125] En él, recordando su proceso inquisitorial, aprovechó Sijé para hacer un alegato por la verdadera libertad de la fe, frente al reaccionario vigor de la Inquisición española; al tiempo, contrapuso la enorme energía vital del santo al presunto vitalismo de Nietzsche, como una suerte de respuesta original cristiana frente a un irracionalismo hueco. Para terminar, otro texto que introdujo, siempre de forma sucinta y sutil, un alegato con el que, probablemente, muchos de los escritores de *Cruz y Raya* se sintieron identificados, viene de la mano de Manuel de Falla. Este seleccionó en el número de noviembre un fragmento de Barbey d'Aurevilly, citado en la revista en diversas ocasiones.[1126] En este caso, titulado "Catolicismo", reproducían unas palabras del galo, de la edición de 1908 de *L'esprit de Barbey d'Aurevilly*, en las que denunció que los intelectuales no católicos nunca habían entendido, en realidad, lo que era la fe ni el sentido sobrenatural del cristianismo, reduciéndolo a cosa mundana, institucional. Es evidente que el texto hablaba hacia adentro y hacia afuera de la revista, y trataba de justificar el genuino sentido de ser un católico intelectual.

***

Muchos son los temas y artículos que podríamos haber comentado, muchas páginas podrían haberse añadido sobre otros intereses y reflexiones del grupo. Pero serían del todo superfluos, toda vez que las líneas maestras han quedado sobradamente señaladas. O bien son reiterativas, o gravitan sobre problemas o querencias que, en nuestro caso, no encierran ninguna clave significativa. Pero no podemos dejar de, al menos, mencionarlo en un par de líneas, porque refleja no solo buena parte de las inquietudes de muchos de sus fundadores, sino que algunos, realmente, brillaron en esos otros temas. Nos referimos, fundamentalmente, a la literatura, donde encontramos decenas y decenas de trabajos, y podemos destacar autores como Manuel de Falla, que sobre el resto de asuntos nunca escribe, por su horror ante los temas políticas; igualmente destaca José María Cossío, Miguel Artigas, Muñoz Rojas o Benjamín Palencia; y otros clásicos en nuestras páginas, como Semprún, Garrigues, por supuesto Bergamín, Manuel Abril, Maravall, Marichalar, Salas Víu. Este último de forma muy prolífica. Otros, ajenos al grupo fundacional, tanto españoles como europeos, escribieron en la revista, como

[1125] *Cruz y Raya*, diciembre de 1933, pp. 85-100, en "San Juan de la Cruz".
[1126] Lo vimos en páginas anteriores a colación del trabajo de Sánchez Mazas sobre *Action Française*, Cruz *y Raya*, agosto de 1933, p. 142

Miguel Hernández, Julio Gómez de la Serna, Paul Claudel o P. L. Landsberg, por mencionar algunos. Especialmente a partir de 1935, precisamente cuando el grupo inicial parece deshacerse. Pero baste estas breves líneas para no fatigar al lector más allá de lo que su justa paciencia puede permitirle. *Cruz y Raya* ha quedado ya definida: una revista aconfesional, próxima a *Esprit* y la renovación católica europea, volcada en los asuntos y problemas de los intelectuales de su tiempo, y con una clara vocación de convivencia y paz para su España en crisis, su Europa en crisis. Una revista enormemente prometedora en 1933, deprimida desde 1935, abortada en julio de 1936.

# CONCLUSIONES

Hemos concluido un largo recorrido que nos ha servido para ofrecer una mirada completamente renovada sobre la revista *Cruz y Raya* y, por extensión, como reclamaba Alfonso Botti, hemos dibujado una alternativa a ese tan conocido nacional-catolicismo que copará la esfera pública desde 1939 en toda España. La clave de esta nueva interpretación viene, sin duda, de atender al contexto de una forma sistemática, de haber tomado en serio qué era aquello de vivir aquel 1933. Es evidente que, sin esa cuidadosa atención al contexto, la revista se reduce a un puntual interés en José Bergamín, a sus excentricidades, aciertos o evolución personal. En otros casos, bien pudiera atraer la atención por su pléyade de poetas jóvenes. Pero un trabajo transversal de su condición primera, de su vocación fundamental, la católica, ha arrojado otras claves bien distintas. Y esto nunca se ha tomado en serio, o, al menos, no de forma sistemática. Por ello *Cruz y Raya* necesitaba un trabajo propio del historiador, que cosiera, integrara, todos los elementos constitutivos de la revista: pues eran católicos intelectuales durante la crisis de la modernidad en Madrid.

Como hemos tenido ocasión de ver, la condición católica se encontraba en un tiempo de especial incertidumbre. Tras la caída de un régimen confesional, protector, de la Iglesia católica, el fiel se veía a sí mismo arrinconado entre la solución reaccionaria, de cualquier índole, o la rendición ante la completa secularización del estado y la vida social. Una dialéctica perniciosa, cuya vía intermedia, la democracia cristiana, estaba bastante lejos de germinar en España. Es algo que la historiografía ha demostrado suficientemente. Sin embargo, esto, decíamos páginas atrás, no puede llevarnos a la conclusión de que no hubo ni atisbos ni proyectos embrionarios. Se antoja completamente razonable pensar que, en medio de un tiempo de cambios y presiones, de empuje laicista, surjan alternativas diversas, como apuntaban Tusell y Alzaga hace años. Este era, precisamente, el motivo del surgimiento de la democracia cristiana durante el periodo de entreguerras. Por lo mismo, en España debió existir, si bien tímidamente, algún ensayo de similar corte, que tratara de integrar lo nuevo sin abdicar lo antiguo. Y eso fue *Cruz y Raya*, una revista de católicos que, abogando por la separación del Estado y la Iglesia, ofreciera nuevo protagonismo al laico en lo temporal (aconfesionalidad), sin por ello arrinconar a lo privado su fe (participación libre en la esfera pública). Es el presupuesto fundamental de la democracia cristiana y de los nuevos aires que traía el personalismo francés, y que tuvo su correlato en las páginas de nuestra revista. Este es el contexto en el que se movió el grupo fundacional, y no tanto si fuera católicos "republicanos" o de "izquierdas", categorías todas ellas secundarias y poco decisivas para un católico.

Pero esta alternativa no surgió por azar, no reunió mágicamente a un grupo de satélites, de extravagancias católicos en un paisaje más o menos homogéneo, sino que aparecieron precisamente en un contexto social determinado: el Madrid de los intelectuales. O, por mejor decir, en las *redes transnacionales de sociabilidad intelectual* que acogía aquel *Madrid moderno*. Como el resto de intelectuales europeos, tenían una vocación de líderes de la nueva masa, de pastores seculares; en este caso, su rebaño sería un catolicismo tozudo y reacio al cambio, a toda flexión de sus horizontes políticos tradicionales. Y, para hacerlo, emplearon los códigos propios de aquellos intelectuales: una revista de corte intelectual, elitista, en la creencia de que un sofisticado discurso y

una corta tirada, no obstante, podían calar entre las élites rectoras, motor de cambios. Así era el diseño de la revista, como hemos podido observar, tanto en su morfología como en su contenido. Al tiempo, eran intelectuales madrileños, y participaron de los lugares propios de aquellas redes, fueran formales e informales. Los hemos visto a muchos de ellos en las aulas de la Central, tanto en la calle San Bernardo como en la Ciudad Universitaria, en la revista del Centro de Estudios Históricos, en las charlas del Ateneo o pronunciando conferencias en la Residencia de Estudiantes. Asimismo, poblaron muchos cafés y tertulias de Madrid, y la propia revista se pensaba en torno a una reunión cafetera en casa de José María Semprún. Mientras bebían café bebían también los códigos, costumbres, problemas y esperanzas de aquellos intelectuales que se movían por las redes de sociabilidad propias de aquellos años. Pero su condición de intelectuales no explica solo que se conocieran previamente y por ello convergieran fácilmente en 1933 para fundar una revista, ni da razón del estilo de proyecto editorial que llevaron a cabo. Explica también la forma o manera en que integraban su propia fe con el mundo moderno. Efectivamente, hemos podido comprobar que esas redes conectaban a los intelectuales madrileños con el resto de Europa, y quizás esta sea el factor más relevante a la hora de entender por qué desarrollaron una propuesta tan diferente al tono general del catolicismo de su tiempo: el que conocieran el pensamiento moderno y a los autores modernos era, sencillamente, porque estuvieron en contacto con ellos, los conocieron y los escucharon en sus estancias o visitas más allá de los Pirineos. Allí encontraron no solo nuevas fórmulas o lenguajes filosóficos o políticos, sino también teológicos, pues entraron en contacto con las nuevas experiencias católicas europeas. Frente a un angosto panorama nacional, pudieron conocer y comprender otras opciones legítimas en aquellos ensayos que se producían en Italia o, especialmente para ellos, en París. Europa también podía ser solución para las cuestiones católicas. Esto se antoja harto evidente para el caso de muchos de ellos con *Esprit*, como hemos visto. Semprún, Mendizábal, Bergamín… miraban constantemente a dicho entorno y su red, donde destacaba con especial relieve Jacques Maritain, para interpretar la propia realidad española. También personajes como Miguel Artigas o José María Cossío miraban de forma indisimulada a Europa desde su bastión santanderino, germen de la Universidad Internacional. Todo esto habría sido impensable sin esa condición de intelectuales que participaban plenamente en esas redes transnacionales, elemento conector de tantas urbes europeas en crecimiento y rápido cambio.

Y todo ello tuvo como lugar privilegiado a aquel Madrid moderno, también en rápida transformación. Los cambios y la crisis de la modernidad no eran solo un postulado teórico, sino una experiencia cierta, material, tangible. Allí estaba aquella vieja villa convirtiéndose en metrópoli, con todas las contradicciones y éxitos que aquello pudiera conllevar. Desde luego, la amenaza para los intelectuales y sus lugares de sociabilidad estaba servida: la masa y el consumo disputaba sus espacios y su estilo de vida, por no hablar de su rol social. Era una conmoción que se extendía por todo el continente y que algunos de ellos, normalmente orteguianos, percibían con preocupación, y así llegaron a dejarlo entrever en la propia revista, como hiciera Maravall o Víu, si bien con valoraciones muy distintas. Pero esta tensión también posibilitó la generación de alternativas urbanas para salvar su sociabilidad, como fuera aquel proyecto de la Ciudad Universitaria, que tantos halagos recibió por parte de Xavier Zubiri y, de manera más explícita, Julián Marías. Era una manera de salir de la urbe, de su ruido y su masa, para

formar a las nuevas élites intelectuales, entre otras cosas. Así lo concebía, como vimos, Carlos Jiménez Díaz, en su idea de "crear un ambiente" de ciencia e investigación en Madrid, como aquella que encontrara en Alemania. En suma, aquel campus pretendía ser la colmatación de sus redes de sociabilidad y de los modelos europeos en los que se miraban.

Es en este punto concreto cuando aparece el año 1933, el año de la fundación. Con toda la presión de una ley en ciernes acerca de las órdenes religiosas y los colegios de titularidad religiosa, un grupo de católicos intelectuales madrileños, deciden ofrecer una alternativa distinta a la mera hostilidad o rechazo a todo el sistema republicano. Lo que, en función de algunos testimonios que hemos visto, inicialmente era la creación de un colegio aconfesional de inspiración católica, se convirtió finalmente en una revista, nuestra *Cruz y Raya*. Es, precisamente, el esquema al que nos referíamos con Alzaga y Tusell: ante la presión de un estado agresivo se producen, además de reacción católica, nuevas fórmulas de convivencia. La elección de una herramienta como una revista, insistimos, solo se explica desde la condición de los fundadores: no son políticos, ni sacerdotes, ni propagandistas de un corte u otro. Son intelectuales y acuden a sus lógicas y lenguajes para acometer el problema ante el que se encuentran.

De cara al texto, que tras este análisis del contexto ya se muestra inteligible, como proponían Pocock y la *Escuela de Cambridge*, hemos podido observar y demostrar que hubo varias características muy marcadas, que confirman la dirección de la fundación desde el inicio: deseo de renovar el catolicismo español proponiendo un acomodo ante el mundo moderno para poder generar nuevas formas de convivencia y paz social. Su número inicial, como vimos, así lo anunciaba: dominio y conocimiento de los temas modernos, voluntad de separar lo confesional de lo estrictamente temporal sin abjurar de la subordinación última de esta a lo temporal, y exorcización de las dos sospechas en las que rápidamente caerían a los ojos de los católicos conservadores, como eran el socialismo y el modernismo teológico. Y esto, frente a lo que ya se dijo en aquel tiempo, y dirá posteriormente la historiografía, como vimos, fue la constante de la revista. Nunca se hizo una interpretación racionalista de la fe, reduciéndolo a un acontecimiento histórico inmanente; tampoco se abrazó el marxismo antes de la disolución de la revista, por mucho que Bergamín coqueteara con él. Todo esto ha quedado ya sobradamente probado.

Desde entonces, *Cruz y Raya* desarrolló una corta vida de tres años, y su proyecto quedó indudablemente truncado y fracasado. Ni reformó el catolicismo nacional ni evitó la ruptura de la convivencia, de la paz en España. Pero, al menos, se convirtió en bandera de contradicción para muchos, y en un testimonio de que otra relación con la modernidad y el estado republicano era posible. Esto puede verse incluso en el hecho de que una novela escrita en pleno 1937, como la famosa *Madrid, de Corte a Checa*, de Agustín de Foxá, se refiera hasta en tres ocasiones a "los de *Cruz y Raya*", admitiendo que su entorno y su tertulia generaban expectación entre los católicos madrileños y, por supuesto, denigrándola por "marxista", ejemplificándolo en su director, José Bergamín.[1127] Podemos aventurar que, a los ojos del entonces falangista, resultaba conveniente tumbar todo el peligroso proyecto de *Cruz y Raya* aprovechando el viraje de su director desde

[1127] Véase Agustín DE FOXA: *Madrid, de Corte a Checa*, Madrid, El Buey Mudo, 2009, pp. 200, 219 y 319. Originalmente publicado en 1937.

julio del 36, como una suerte de profecía autocumplida para no tener que habérselas con el hecho de que, de otra manera, difícilmente podrían alegar que la guerra era una cruzada. Lo mismo harían con el entorno de Maritain durante la guerra, donde no por casualidad se encontraba también Alfredo Mendizábal, como dijimos.

Así, la revista mantuvo señas de identidad claras que hemos podido exponer largo y tendido en estas páginas, y que confirman nuestras anteriores tesis, si bien dentro de una pluralidad y, en ocasiones, lógicas discrepancias.[1128] Fue una revista siempre próxima al entorno de *Esprit*, en lo personal y en los textos que produjeron, comentando en diversos trabajos acerca de lo que suponía dicha revista, el personalismo francés y sus importantes manifiestos políticos. Maritain, siempre presente, incluso autor de muchos artículos publicados en *Cruz y Raya*, fue la referencia fundamental. Incluso en cuanto a la propia vocación de la revista, como se demostraba en aquel trabajo del francés sobre cómo debería ser una revista aconfesional de inspiración católica, *El correo de las Islas*. Publicado en el ocaso de *Cruz y Raya*, funcionaba a modo de espaldarazo del proyecto que se acercaba a su fin, pero cuyo estilo sería el que se volvería más reconocido a partir del Concilio Vaticano II.

A nivel político *Cruz y Raya* también presentó continuidades durante sus tres años de vida, como hemos tenido ocasión de comprobar. Se comentó con fruición el ascenso del gran elemento distorsionador y amenazante del viejo orden parlamentario: el totalitarismo, especialmente en el caso alemán. Pues, qué duda cabe, era el que mejor conocían, por sus propias estancias en el país germano y por sus lecturas. Además, como denunciaron varios de ellos, la propia prensa conservadora jugaba irresponsablemente a jalear los éxitos de Adolf Hitler obviando todo el contenido anticristiano que traía consigo su nuevo régimen. Y, en todos ellos, desde Ímaz hasta Mendizábal, pasando por escritores como Otazo o el propio Sturzo, se proponía siempre que la raíz totalitaria bien pudiera encontrarse en la ausencia de raíces cristianas vivas en el país teutón, de manera que el espacio vaciado de cristianismo habría sido sustituido por una nueva religión de estado, una idolatría nacional y racial. En suma, la defensa del parlamentarismo y la pluralidad fue la tónica general de *Cruz y Raya*. Lo mismo cabría afirmar para el caso nacional: ajenos al debate sobre monarquía o república, que podría haber dividido a unos y otros, la tensión que aunaba y aglutinaba a todos fue, como ha quedado demostrado, buscar la convivencia y la paz. Así, hemos rastreado trabajos y comentarios duros tanto con el laicismo republicano como con el confesionalismo de la oposición. Ciertamente, a partir del 35 se percibe una ausencia, un silencio, pero no un viraje. Si bien a partir de los sucesos del octubre asturiano y sus consecuencias se palpa la marcha de algunos fundadores, probablemente, por desavenencias con Bergamín, esto no implicó un cambio de rumbo de la revista. Es decir, el director y su secretario, Eugenio Ímaz, no abrazaron el marxismo ni abandonaron la comunión con el magisterio de la Iglesia. Esto ha quedado demostrado al analizar el texto más importante al respecto, aquel intercambio de cartas entre Bergamín y Serrano Plaja, donde aquel confesaba que, a pesar de su respeto e incluso admiración por la URSS, él era de Cristo. Por tanto, pudimos concluir que el que la revista fracasara, o que el grupo se dividiera, e incluso que Bergamín se aproximara al marxismo de forma notoria a partir del 36, no implicó que la revista hiciera gesto

[1128] Aquí cabría recordar algunos trabajos que hemos comentado, y que cuestionan o se salen del relato mayoritario, como Sánchez Mazas, Maravall o Lissarrague Novóa, entre otros.

parecido. La fuente no permite afirmarlo, y este debería ser el argumento definitivo para todo historiador. Su tono recordó siempre, y así se afirmaba explícitamente, su admiración y comparación con aquella actitud y aquellos manifiestos franceses del entorno *Esprit*, que parece, más bien, el patrón con el que habría que juzgar a *Cruz y Raya*. Prueba de ello, y probablemente el documento más revelador que hemos comentado páginas atrás ha sido el testimonio de Alfredo Mendizábal sobre su experiencia de octubre del 34, precisamente publicado originalmente en *La Vie Intellectuelle*, nuevamente el entorno francés.

Finalmente, en cuestiones de orden, digamos, netamente intelectual, hemos encontrado una nueva probatura de la existencia de aquella actitud hacia la modernidad, consistente en tratar de buscar espacios de diálogo, de integración de aquellos elementos que fueran aceptables. Y esto era posible, sencillamente, porque tal modernidad se conocía, tanto en sus textos como en sus autores. Así, el planteamiento historiográfico del que hacía gala la mayor parte de los especialistas que escribieron en *Cruz y Raya* fue de mayor proximidad hacia una lectura liberal de España que hacia el esencialismo tradicionalista. De manera que las raíces españolas eran plurales, incluso arábigas, como postulaban García Gómez o López Ortiz; y la unión entre Trono y Altar no se celebraba, e incluso se cuestionaba, como vimos para los ensayos de Semprún sobre la monarquía de Felipe II. De esta manera, se rescataban personajes que el canon tradicionalista habría considerado tibiamente españoles, cuestionablemente católicos, como Juan de Dios Huarte o el Padre Feijóo. Cuando hemos analizado los textos referidos a temas diversos sobre filosofía, ciencia o teología, nos encontramos una pléyade de textos y autores modernos, que prueba dos cosas: se leían a los modernos, y se pensaba desde los modernos. No se proponía una vuelta a un escolasticismo más o menos áspero, no se tenía a Santo Tomás como palabra última y definitiva del pensamiento filosófico. El personalismo, la nueva filosofía alemana, la renovación litúrgica de Guardini, la razón vital de Ortega o la física cuántica constituían asuntos que preocupaban y de los que querían ser partícipes. Pero siempre, como vimos, sin olvidar la Tradición, depósito ineludible para cualquier católico, y de ahí el comentario, número a número, de las obras o vida de algún santo o personaje católico de primer nivel, fuera John Henry Newman, Chesterton, San Juan de la Cruz o el cardenal Mercier. Tuviera mayor o menor éxito, se buscaba de manera indisimulada mostrar un pensamiento tenido por perenne, capaz de germinar la propia cultura moderna, iluminar los problemas de su presente.

En definitiva, una revista explicada desde su propio lenguaje, desde su propio contexto. Un contexto que ha sido difícil rescatar, de tejer, de dar sentido, por la enorme ausencia de fuentes y el desconocimiento documental de algunos personajes del grupo de *Cruz y Raya*. Pero, no obstante, un contexto reconstruido para hacer inteligible un texto poco trabajo y desenfocado en los relatos historiográficos habituales. Una revista, *Cruz y Raya*, que significó históricamente el intento más atrevido de unos católicos intelectuales por hacer posible una convivencia difícil, una convivencia entre unos católicos seducidos por la vía reaccionaria, y unos sectores y políticas laicistas que, para 1933, presionaban de forma tajante la vida católica previa. Ante tal conflicto trataron de crear una tercera vía, un diálogo entre catolicismo y modernidad, diálogo que, como hemos visto, había constituido el argumento de sus vidas personales hasta aquella fecha, y creían poder guiar

a la masa católica por la misma experiencia. Se trató de un breve balbuceo de un estilo y unos principios que atisbaban lo que vendría con la *Dignitatis Humanae*, pero que fue finalmente abortado. Y es que estuvieron lejos de lograr, con sus coordenadas y lenguajes, propios de intelectuales de entreguerras, cualquier renovación del catolicismo nacional, languideciendo el grupo con la marcha de muchos, y muriendo con la ruptura de todos a la llegada de su temida guerra civil de 1936. Sin embargo, aun minoritario, constituyó un testimonio de que hubo otras vías, otras posibilidades, otras alternativas para el catolicismo español. Tenerlo en cuenta, asumirlo en el relato previo a 1936 ampliaría no solo nuestro conocimiento de aquel periodo nacional, sino que ensancharía la propia memoria de los católicos de aquellos difíciles años treinta.

# BIBLIOGRAFÍA


Francisco ABAD: "Sobre Antonio Maravall (1911-1986) y la historiografía española", *RLLCGV*, XVI, 2011, pp. 261-288

José Luis ABELLÁN: *De la Gran Guerra a la Guerra Civil española*. En *Historia crítica del pensamiento español.* Vol. 5 La crisis contemporánea (III), Madrid, Espasa-Calpe, 1991

Lord ACTON: *Ensayos sobre la libertad, el poder y la religión*. Estudio preliminar, edición y notas de Manuel Álvarez Tardío. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. 1999

Maurice AGULHON: *La sociabilité méridionale (confréries et associations dans la vie collective en Provence orientale à la fin du XVIII' siecle)*, Aix-en-Provence, La Pensée Universitaire, 1966

Maurice AGULHON: *El círculo burgués. La sociabilidad en Francia, 1810-1848*. Argentina, Siglo Veintiuno Editores, 2009

Manuel José ALONSO GARCÍA: *Temas y protagonistas del pensamiento español del siglo XX: la aportación de la revista "Cruz y Raya" (1933-1936), una revista "comprometida" con la Religión y/o con la Política, dos ejes dialécticos sobre los que giran el resto de los temas.* Tomo I. Jaén, Asociación de Estudios Hispano-africanos, 2003

Carlos ALTAMIRANO: *Intelectuales*. Notas de investigación, Bogotá, Grupo editorial norma, 2006

Carlos ALTAMIRANO: "Introducción" en *Historia de los intelectuales en América Latina, II. Los avatares de la "ciudad letrada" en el siglo XX*. Buenos Aires, Katz editores, 2010

Carlos ALTAMIRANO: *Intelectuales, nacimiento y peripecia de un nombre*. Nueva Sociedad, nº 245, 2013, pp. 38-53

Carlos ALTAMIRANO et al. (coord.): *Términos críticos de la sociología de la cultura.* Buenos Aires, Paidós, 2002

José ÁLVAREZ JUNCO: *Mater Dolorosa: la idea de España en el siglo XIX*. Madrid, Taurus, 2012

Manuel ÁLVAREZ TARDÍO: *Anticlericalismo y libertad de conciencia.* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002

Óscar ALZAGA: *La primera Democracia Cristiana en España*. Madrid, Ariel, 1973.

Hannah ARENDT: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2006

Julio ARÓSTEGUI: *Por qué el 18 de julio… y después*. Madrid, Flor del Viento, 2006

José Ángel ASCUNCE et al. (coord.): *Eugenio Ímaz: Hombre, obra, pensamiento*. México, Fondo de Cultura Económica, 1990

Paul AUBERT: "Madrid, polo de atracción de la intelectualidad a principios de siglo" en Ángel BAHAMONDE y Luis Enrique OTERO CARVAJAL: *La sociedad madrileña durante la Restauración 1876-1931*. Madrid, Comunidad de Madrid/Alfoz, 1989, pp. 101-138

Marc AUGÉ: *No-lugares: espacios del anonimato. Antropología sobre la modernidad.* Barcelona, Gedisa, 2004

Edward BAKER: *Madrid cosmopolita: La Gran vía, 1910-1936,* Madrid, Marcial Pons, 2009

Zygmunt BAUMAN: *Legisladores e intérpretes: sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1997.

José María BEASCOECHEA et al. (coord.): *Las nuevas clases medias urbanas. Transformación y cambio social en España, 1900-1936*. Madrid, Los libros de la Catarata, 2015

Jean BÉCARUD: *Cruz y Raya (1933-1936)*. Madrid, Taurus Ediciones, 1969

Quentin BELL: *El grupo de Bloomsbury*. Madrid, Taurus, 1976

Domingo BENAVIDES: *El fracaso social del catolicismo español. Arboleya Martínez, 1870-1951*. Barcelona, Editorial Nova Terra, 1973

Domingo BENAVIDES: *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración, 1875-1931*, Madrid, Editorial Nacional, D. L., 1978

Fernand BENOÎT: *La Provence et le Comtat Venaissin*, París, Gallimard ("Les provinces françaises"), 1949

José BERGAMÍN: *El pensamiento perdido.* Madrid, Diario Público, 2010. Originalmente publicado por los Herederos de José Bergamín, en 1976

Juan Manuel BONET: *Diccionario de las vanguardias en España*. Madrid, Alianza Editorial, 2007

Antonio BONET: *Los cafés históricos*. Madrid, Cátedra, 2012

Alfonso BOTTI et al. (coord.): *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*. Madrid, Sílex, 2013

Alfonso BOTTI: *Cielo y dinero El nacionalcatolicismo en España, 1881-1975.* Madrid, Alianza Editorial, 1992

Pierre BOURDIEU: *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires, Eudeba, 1999

Carmen BRAVO-VILLASANTE: *Escritores olvidados: Manuel Abril*. Editorial de El Cardo, Biblioteca Universal Virtual, 2010, pp. 39-43

Ernst BREISACH: *Sobre el futuro de la historia. El desafío posmodernista y sus consecuencias*. PUV, Valencia, 2009

J. M. BURGOS: *El personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva*. Madrid, Ediciones Palabra, 2000

Michael BURLEIGH: *The Third Reich. A new History*. Londres, Pan Macmillan Ltd, 2001

Ernesto CABALLERO GARRIDO (et al.): *La Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas: historia de sus centros y protagonistas (1907-1939)*. Madrid, Trea, Asociación Nacional de Estudiantes e Investigadores siglo XXI, 2010

William CALLAHAN: *La Iglesia católica en España (1875-2002*). Barcelona, Crítica, 2003

Albert CAMUS: *El hombre rebelde*. Barcelona, Alianza Editorial, 2016

Jordi CANAL: "Maurice Agulhon: historia y compromiso republicano" *Historia social*, nº29, 1997, pp. 47-72

Luis CANO: "*Reinaré en España" la mentalidad católica a la llegada de la Segunda República*. Madrid, Encuentro, 2009

Borja CARBALLO: *El Madrid burgués: el ensanche este de la capital, 1860-1931*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones, 2015

Julián CASANOVA: *República y Guerra Civil*. Barcelona, Crítica, 2007

Julián CASANOVA: *La venganza de los siervos: Rusia 1917*. Barcelona, Crítica, 2017

Francisco CAUDET: *Las cenizas del fénix. La cultura española en los años 30*. Madrid, Ediciones de la Torre, 1993

Carmen CASTRO: *Xavier Zubiri: breve recorrido de una vida*. Madrid, Amigos de la Cultura Científica, 1986

Christophe CHARLE: *La république des universitaires, 1870-1940*. París, Seuil, 1994

G. K. CHESTERTON: *El hombre eterno*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 2011

G. K. CHESTERTON: *La mujer y la familia*. Selección y notas a cargo de José María Ayllón. Barcelona, Styria, 2006

Christopher Guy COLLINS: *Manuel de Falla and his European contemporaries: encounters, relationships and influence*. Tesis doctoral, University of Wales, Bagor, 2002

José Luis COMELLAS: *La guerra civil Europea (1914-1945)*. Madrid, Rialp, 2010

Vicent COMES: *En el filo de la navaja. Biografía política de Luis Lucia Lucia (1888-1943)*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2002

J. CRISPIN: *Oxford y Cambridge en Madrid. La Residencia de Estudiantes (1910-1936) y su entorno cultural*. Santander, La Isla de los Ratones, 1981

Carlos DARDÉ: "La idea de España en los tomos de la Historia de España dirigidos por Ramón Menéndez Pidal, 1935-1980" en Norba, Revista de Historia, vol. 19, 2006, pp. 205-218

Andrés DE BLAS GUERRERO: *Nacionalismos y naciones en Europa*. Madrid, Alianza, 1994

Julio DE LA CUEVA et al. (coord.): *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*. Madrid, Biblioteca Nueva D. L., 2007

Julio DE LA CUEVA et al. (coord): *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*. Madrid, Universidad Alcalá servicio de publicaciones, 2012

Julio DE LA CUEVA et al. (coord.): *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*. Madrid, Universidad de Alcalá servicio de publicaciones, 2009

Agustín DE FOXA: *Madrid, de Corte a Checa*, Madrid, El Buey Mudo, 2009

Jerónimo DE LA HOZ REGULES: *Miguel Artigas. De la Biblioteca Menéndez Pelayo a la dirección de la Biblioteca Nacional*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 2017

Gerardo DEL POZO: *La Iglesia y la libertad de conciencia.* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

Santiago DE MIGUEL SALANOVA: *Madrid, sinfonía de una metrópoli europea*, Madrid, Los libros de la Catarata, 2016

Nigel DENNIS: *José Bergamín: a critical introduction, 1920-1939*. Toronto, Toronto University Press, 1986

Nigel DENNIS: "Posdata sobre José Bergamín. *Cruz y Raya*: una revista que habla por sí misma", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 301, julio 1975

Juan Manuel DE PRADA: *Las máscaras del héroe*. Barcelona, Seix Barral, 2008.

René DESCARTES: *El Discurso del método*. Editorial Orbis, Barcelona, 1983

Francisco José DE VICENTE ALGUERÓ: *El catolicismo liberal en España*. Madrid, Ediciones Encuentro, 2012

Miguel Ángel DIONISIO VIVAS: *Isidro Gomá ante la dictadura y la República: pensamiento político-religioso y acción pastoral*. Instituto teológico San Ildefonso, Madrid, 2012

Geoff ELEY: "Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century" en Craig CALHOUN et al. (coord.): *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1992, pp. 289-340

Xabier ERAUSKIN: *José Bergamín: ángel rebelde*. Madrid, Foca, 2007

Antonio ESPINA: *Las tertulias de Madrid*. Madrid, Alianza Editorial, 1995

Francisco ESPINOSA MAESTRE y José María GARCÍA MÁRQUEZ: *Por la religión y la patria.* Madrid, Editorial Crítica, 2014

Leopoldo EULOGIO PALACIOS: *El mito de la nueva cristiandad*, Madrid, Rialp, 1957

Shane EWEN: "Urban culture and Modernity", en *What is urban history?* Polity, Cambridge, 2015, pp. 92-113

Enrique FAES DÍAZ: *Claudio López Bru, Marqués de Comillas*. Madrid, Marcial Pons, 2009

José Andrés GALLEGO y Antón M. PAZOS: *La Iglesia en la España Contemporánea*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1999

José Luis GARCÍA DELGADO: *Estructura económica de Madrid*, Madrid, Cívitas, 1999

Prudencio GARCÍA ISASTI: *La España metafísica. Lectura crítica del pensamiento de Ramón Menéndez Pidal (1891-1936)*. Bilbao, Euskaltzaindia, 2004

José María GARCÍA ESCUDERO: *El pensamiento de Ángel Herrera*, Madrid, Biblioteca Autores Cristianos, 1987

Ángel GARCÍA-SANZ MARCOTEGUI et al. (coord.): *Memoria histórica e identidad. En torno a Cataluña, Aragón y Navarra.* Pamplona, Universidad Pública de Navarra, 2004

Francisco GARRIDO: *Francisco Giner de los Ríos, creador de la Institución Libre de Enseñanza*, Granada, Comares, 2001

Peter GAY: *La cultura de Weimar. Una de las épocas más espléndidas de la cultura europea del siglo XX*. Madrid, Espasa Libros, 2011

*Generación del 14: ciencia y modernidad*. Madrid, Biblioteca Nacional de España, Sociedad Estatal de Acción Cultural, D. L., 2014. Catálogo de la exposición

Antonio GARRIGUES y DÍAZ-CAÑABATE: *Diálogos conmigo mismo*. Barcelona, Editorial Planeta, 1978

Luis Teófilo GIL CUADRADO: *El Partido Agrario Español (1934-1936): una alternativa conservadora y republicana*. Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006

Etienne GILSON: *Por un orden católico*. Madrid, Ediciones del Árbol, 1936

Eduardo GONZÁLEZ CALLEJA: "Brutalización de la política y canalización de la violencia en la España de entreguerras", Carlos NAVAJAS ZUBELDIA y Diego ITURRIAGA BARCO (coord.): *Crisis, dictaduras, democracia*, Logroño, Universidad de La Rioja, 2008, pp. 23-39

José Antonio GONZÁLEZ CASANOVA: *Bergamín a vista de pájaro*. Madrid, Turner, 1995

Jordi GRACIA: *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*. Barcelona, Anagrama, 2006

José GRANADOS: *Teología del tiempo*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2012.

Tim GRASS: *Modern Church History*. Londres, SCM Press, 2008

Brian GREENE: *El universo elegante: supercuerdas, dimensiones ocultas y la búsqueda de una teoría final*. Barcelona, Crítica Planeta, 2011

Roger GRIFFIN: *Modernismo y fascismo: la sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*. Madrid, Akal, 2010

Jean-Louis GUEREÑA: "Espacios y formas de la sociabilidad en la España Contemporánea" *Hispania*, LXIII/2, nº 214, 2003

Jürgen HABERMAS: *The structural transformation of the public sphere, an inquiry into a category of bourgeois society*. Oxford, Polity Press, 1989.

Scott W. HAINE: *The world of the Paris café, sociability among the french working class, 1789-1914*. Londres, John Hopkins University Press, 1996

Stephen HAWKING: *El universo en una cáscara de* nuez. Barcelona, Crítica Planeta, 2006

Eduardo HERNÁNDEZ CANO: *Palabras sobre imágenes: autoridad intelectual, ensayo y cultura visual de masas*. Tesis doctoral, New York University, 2015

Eduardo HERNÁNDEZ CANO: *Vanguardia, comunidades intelectuales y construcción "política" de la estética como política. Una lectura*. New York University, primavera 2013

Hermann HESSE: *El lobo estepario*. Madrid, Alianza Editorial, 2011

Eric HOBSBAWM: *The age of extremes: The short twentieth century, 1914-1991*, Reino Unido, Penguin Books, 1994

Paul M. HOHENBERG, Lynn HOLLEN LEES: *The Making of Urban Europe, 1000-1950*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985

Ernst HEMINGWAY: *París era una fiesta*. Barcelona, Seix Barral, 1983

Elena HERNÁNDEZ SANDOICA: "Cambios y resistencias al cambio en la universidad española (1875-1931)" en José Luis GARCÍA DELGADO (et al.): *España entre dos siglos (1875-1931). Continuidad y cambio*, Madrid, Siglo XXI, 1991, pp. 3-23

Carol A. HESS: *Sacred passions. Life and music of Manuel de Falla*, Oxford University Press, 2005

José María IMÍZCOZ: *Redes familiares y patronazgo. Aproximación al entramado social del País Vasco y Navarra en el Antiguo Régimen*. Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2001

Allan JANIK y Stephen TOULMIN: *La Viena de Wittgenstein*. Madrid, Taurus, 1987

Leif JERRAM: "Space: a useless category for historical analysis? History and theory 52, octubre 2013, Wesleyan University, pp. 400-413

Mariano JIMÉNEZ CASADO: *Doctor Jiménez Díaz, vida y obra. La persecución de un sueño*. Madrid, Fundación Conchita Rábago de Jiménez Díaz, 1993

Alberto JIMÉNEZ FRAUD: *Historia de la universidad española*. Madrid, Alianza, 1971

Casimiro JIMÉNEZ MEJÍA: *La Providencia de Dios en el pensamiento y en la vida de John Henry Newman*. Tesis doctoral, Universidad de Navarra, 2006

Patrick JOYCE: *The Rule of Freedom: Liberalism and the Modern City*, Londres, Verso, 2003

Santos JULIÁ: "Intelectual" *Diccionario político-social del siglo XX español.* Alianza, Madrid, 2008, pp. 693-701

Santos JULIÁ: *Historia de las dos España*. Madrid, Taurus, 2004

Santos JULIÁ: "Ser intelectual y ser joven, en Madrid, hacia 1930" *Historia Contemporánea*, 27, 2003, pp. 749-775

Ian KER: *John Henry Newman. Una biografía*. Madrid, Palabra, 2010

Ian KERSHAW: *Descenso a los infiernos*, Barcelona, Crítica, 2016

*La Facultad de Filosofía y Letras de Madrid en la Segunda República. Arquitectura y universidad en los años 30*. Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Ayuntamiento de Madrid, Fundación Cultural COAM-EA, Ediciones Arquitectura, 2008. Catálogo de la exposición

E. LAURIER, A. WHITE y K. BUCKNER: "An etnography of a neigbourhood café: informality, table arrangements and background noise" *Journal of Mundane behaviour*, vol. 2, 2001, pp. 195-233

Henri LEFEBVRE: *El derecho a la ciudad.* Barcelona, Península, 1973

Donald LEVINE et al. (coord.): *Simmel: On individuality and social forms*, Chicago University Press, 1971

Wolf LEPENIES: *La seducción de la cultura en la historia alemana*. Madrid, Akal, 2008.

José María LÓPEZ SÁNCHEZ: *Heterodoxos españoles: el Centro de Estudios Históricos, 1910-1936*. Madrid, Marcial Pons, 2006

Antonio LÓPEZ VEGA: *1914, el año que cambió la historia*. Madrid, Taurus, 2014

José-Carlos MAINER: "Para no creer en el noventayocho" *Saber leer*, diciembre 1998, nº120, pp. 4-5

José-Carlos MAINER: *La Edad de Plata (1902-1939): ensayo de interpretación de un proceso cultural*. Madrid, Cátedra, 2009

José-Carlos MAINER: *Años de vísperas. La vida de la cultura en España (1931-1939)*. Madrid, Espasa Calpe, 2006

María Fernanda MANCEBO ALONSO: *De la Restauración a la segunda República. La renovación de fin de siglo en la universidad de Valencia*. Valencia, Generalitat Valenciana, Comissio per al V Centenari del Descobriment, 1987

Michael MANN: *Fascists*. Los Ángeles, Cambridge University Press, 2004

Luisa MARCO SOLA: "El catolicismo identitario en la construcción de la Idea de Nación Española. Menéndez Pelayo y su "Historia de los Heterodoxos Españoles" `*Ilu Revista de Ciencias de las religiones*, nº 14, 2009, pp 101-116

Luisa MARCO SOLA: "El factor cristiano. Católicos y sacerdotes antifranquistas en los medios republicanos." *El Argonauta español*, nº7, 2010 Consultado el 11 de diciembre de 2020, https://journals.openedition.org/argonauta/421

Julián MARÍAS: *Circunstancia y vocación.* Madrid, Revista de Occidente, 1960

Julián MARÍAS: *Antropología metafísica: la estructura empírica de la vida humana*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, originalmente publicado en 1970

Julián MARÍAS: *Las trayectorias*. Madrid, Alianza Editorial, 1983

Julián MARÍAS: *Una vida presente.* Madrid, Páginas de Espuma, 2008

Jacques MARITAIN: *Humanismo integral: problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*. Madrid, Ediciones Palabra, 2001

Giacomo MARTINA: *La Iglesia, de Lutero a nuestros días*. VI vol., Madrid, Cristiandad, 1974

Antoni MARTÍ MONTERDE: *Poética del Café. Un espacio de la modernidad literaria europea.* Barcelona, Anagrama, 2007

Andrés MARTÍNEZ ESTEBAN: "…Al César lo que es del César" Los primeros Congresos Católicos y la unión de los Católicos españoles", *Revista Española de Teología*, 65, abril-junio 2005

Andrés MARTÍNEZ ESTEBAN: "Católicos y liberales. La Iglesia en el cambio de siglo (1885-1914)", *Revista Española de Teología*, 66, abril-junio 2006

Andrés MARTÍNEZ ESTEBAN: "Los católicos durante el reinado de Alfonso XIII. ¿Un partido católico o católicos en los partidos? ¿Católicos políticos o políticos católicos?" *Presencia y Diálogo*, 29, 2010

Jesús Antonio MARTÍNEZ MARTÍN coord. (et al.): *Historia de España en el siglo XX, 1939-1996*. Madrid, Cátedra, 1999

Jesús A. MARTÍNEZ MARTÍN: *Vivir de la pluma. La profesionalización del escritor, 1836-1936*. Madrid, Marcial Pons, 2009

Jesús A. MARTÍNEZ MARTÍN: "*El Madrid Moderno*. La ciudad letrada y la movilización de públicos", en Luis Enrique OTERO CARVAJAL y Rubén PALLOL TRIGUEROS (et al.): *La ciudad moderna. Sociedad y cultura en España, 1900-1936*. Madrid, Catarata, 2018

Jesús A. MARTÍNEZ MARTÍN (et al.): *Historia de la edición en España, 1836-1936*, Madrid, Marcial Pons, 2001

Ana MARTÍNEZ RUS: *La política del libro durante la Segunda República: socialización de la lectura*. Gijón, Trea, 2003.

Jean-Marie MAYEUR: *Partiti cattolici e democrazia cristiana in Europa*: Ottocento-Nocecento, Milán, Jaca Book, 1983.

Alfredo MENDIZÁBAL: *Pretérito imperfecto. Memorias de un utopista.* Oviedo, Real Instituto de Estudios Asturianos, 2009

Feliciano MONTERO: *El primer catolicismo social y la Rerum Novarum en España, 1889-1902*. Madrid, CESIC, Instituto Enrique Flórez, 1983

Feliciano MONTERO et al. (coord.): *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la Guerra Civil*. Gijón, Trea, 2014

Feliciano MONTERO et al. (coord.): *La historia religiosa de la España contemporánea: balance y perspectivas*. Alcalá, Universidad de Alcalá servicio de publicaciones, 2017

Antonio MORALES et al. (coord.): *Historia de la nación y del nacionalismo español*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2013

Alicia MORENO y Carmen DE ZULUETA: *Ni convento ni college. La Residencia de Señoritas,* Madrid, CSIC/FRE, 1993

Georg MOSSE: *Soldados caídos: la transformación de la memoria de las guerras mundiales*. Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016

John Henry NEWMAN: *Carta al duque de Norfolk*. Madrid, Ediciones Rialp, 2013

Gloria NIELFA*: Los sectores mercantiles en Madrid en el primer tercio del siglo XX: tiendas, comerciantes y dependientes de comercio,* Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1985;

Ernst NOLTE: *La Guerra Civil Europea 1917-1945: Nacionalsocialismo y Bolchevismo*. Fondo de Cultura Económica, 2001

José ORTEGA Y GASSET: *La rebelión de las masas.* Alianza Editorial, Madrid, 2014

José ORTEGA Y GASSET: *¿Qué es Filosofía?* Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 144

José ORTEGA Y GASSET: *España invertebrada*. Barcelona, Espasa Libros, 2012.

José ORTEGA Y GASSET: *El tema de nuestro tiempo*. Madrid, Espasa Calpe, 1959

Luis Enrique OTERO y Ángel BAHAMONDE: "Quietud y cambio en el Madrid de la Restauración", en Luis Enrique OTERO et al. (coord.): *La sociedad madrileña durante la Restauración: 1876-1931,* Vol 1, Comunidad de Madrid, Coloquios de Historia Madrileña, 1989, pp. 21-28

Luis Enrique OTERO CARVAJAL y José María LÓPEZ SÁNCHEZ: *La lucha por la modernidad: las Ciencias Naturales y la Junta para la Ampliación de Estudios*. Madrid, Residencia de Estudiantes, CSIC, 2012

Luis Enrique OTERO y Rubén PALLOL: "El Madrid moderno, capital de una España urbana en transformación, 1860-1931" *Historia contemporánea*, 39, pp. 541-588

Luis Enrique OTERO et al. (coord.): *La sociedad urbana en España. Redes impulsoras de la modernidad.* Madrid, Los libros de la Catarata, 2017

Luis Enrique OTERO et al. (coord.): *La escuela y la despensa*. Madrid, La Catarata, 2018

Rubén PALLOL: "Deudas pendientes de la historia urbana en España" en *Ayer*, 107, 2017 (3)

Rubén PALLOL: "Civilizar, domesticar, modernizar la calle. La redefinición de los usos de la vida pública en las ciudades de comienzos del siglo XX" en *Crisol*, (5), 2019

Rubén PALLOL: El *Madrid moderno: Chamberí, el nacimiento de una nueva capital, 1860-1931*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones, 2009

Stanley G. PAYNE: *La Guerra Civil española*, Madrid, Rialp, 2014

Stanely G. PAYNE: *El fascismo*. Madrid, Alianza Editorial, 1986

Antón M. PAZOS et al. (coord.): *Un siglo de catolicismo social en Europa, 1891-1991*. Pamplona, Eunsa, 1993

Gonzalo PENALVA: *Tras las huellas de un fantasma: aproximación a la vida y obra de José Bergamín*. Madrid, Turner D. L, 1985

Gonzalo PENALVA: *Homenaje a José Bergamín*, Madrid, Centro de Estudios y Actividades Culturales de la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid, 1996

Isabel PÉREZ-VILLANUEVA: *La Residencia de Estudiantes. Grupo universitario y de señoritas*. Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1990

Mariano y José Luis PESET: *La Universidad Española*, Madrid, Taurus, 1974

José Luis PESET y Elena HERNÁNDEZ SANDOICA: "Instituciones científicas y de enseñanza (1875-1931)" en Pedro LAÍN ENTRALGO (et al.): *La edad de plata de la cultura española*, tomo 39/2 de *Historia de España de Espasa-Calpe*, fundada por Menéndez Pidal y dirigida por José María Jover, Madrid, 1994, pp. 548-580

Jean L. PINOL: "La ciudad contemporánea: hasta la Segunda Guerra Mundial. Vol. IV de Jean L. PINOL et al. (coord.): *Historia de la Europa urbana*, Valencia, Publicacions Universitat de València, 2011

J. G. A. POCOCK: *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*. Madrid, Akal, 2011

Alfred POLGAR: *La vida en minúscula*. Barcelona, El Acantilado, 2005

Hilari RAGUER: *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil española, 1936-1939*. Barcelona, Ediciones Península, 2008

Joseph RATZINGER: *Introducción al cristianismo*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2013

Gonzalo REDONDO: *La Iglesia en el mundo contemporáneo*, Pamplona, EUNSA, 1978.

Gonzalo REDONDO: *Historia de la Iglesia en España 1931-1939*, Madrid, Ediciones Rialp, 1993

Martín RETAMOZO: "Intelectuales: entre un mapa de la cuestión y un programa de estudio" *Paradigmas*, julio-diciembre 2014, Vol. 6, nº2, pp. 181-188.

Álvaro RIBAGORDA: *Caminos de la modernidad: espacios e instituciones culturales de la Edad de Plata (1898-1936).* Madrid, Biblioteca Nueva, Fundación José Ortega y Gasset, 2009.

Álvaro RIBAGORDA: *El Coro de Babel. Las actividades culturales en la Residencia de Estudiantes.* Madrid, Publicaciones de la RE, 2011

Paul RICOEUR: *Freud: una interpretación de la cultura*. México, Siglo Veintiuno, 1999

Cristóbal ROBLES MUÑOZ: *La Santa Sede y la Segunda República*, Madrid, Visión Libros, 2013

Domingo RÓDENAS DE MOYA, introducción y selección de textos en *Antonio Marichalar. Ensayos Literarios*. Madrid, Fundación Santander Central Hispano, 2002, pp. 9-51

Nuria RODRÍGUEZ MARTÍN: *La capital de un sueño: Madrid en el primer tercio del siglo XX*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones, 2015

Delfín RODRÍGUEZ et al. (coord.): *El Círculo de Bellas Artes. Ciento veinticinco años de historia, 1880-2005.* Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2005

Amancio SABUGO ABRIL: "Cruz y Raya de José Bergamín", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 406, abril 1984

Margarita SÁENZ DE LA CAZADA: *La Residencia de Estudiantes*. Madrid, CSIC, 1986

José SÁNCHEZ JIMÉNEZ: *El cardenal Herrera Oria: pensamiento y acción social*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1986

Francisco SÁNCHEZ PÉREZ: "Madrid, 1914-1923: los problemas de una capital en los inicios del XX" en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, V. 30, nº3, 1994, pp.37-69

José Manuel SÁNCHEZ RON (et al.): *100 años de la JAE: La Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas en su centenario*. Madrid, Fundación Francisco Giner de los Ríos, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2010

Carl E. SCHORSKE: *La Viena de fin de siglo*. Argentina, Ediciones Siglo Veintiuno, 2011

Carl E. SCHORSKE: "Tensión generacional y cambio de cultura" en *Pensar con la historia*, Madrid, Taurus, 2001

J. SEIGEL: *Bohemian Paris: culture, politics, and the boundaires of the bourgeois life, 1830-1930*. Michigan University, Viking, 1986

Jean-François SIRINELLI: *Deux Intellectuels dans le siècle, Sartre et Aron*. París, Fayard D. L., 1995

George STEINER: *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*. Barcelona, Gedisa, 1992.

Federico SUÁREZ: *Manuel Azaña y la guerra de 1936*. Madrid, Ediciones Rialp, 2007

Federico SUÁREZ: *Intelectuales antifascistas*, Madrid, Rialp, 2002

José Luis TEMES: *El Círculo de Bellas Artes, Madrid, 1880-1936*. Madrid, Alianza, 2000

Elena TORRES CLEMENTE: *Biografía de Manuel de Falla*. Málaga, Arguval, 2009

Andrés TRAPIELLO: *Las armas y las letras*, Barcelona, Ediciones Destino, 2014

Enzo TRAVERSO: *A sangre y fuego: De la guerra civil europea (1914-1945)*. Publicacions de la universitat de València, 2009

Javier TUSELL: *Historia de la Democracia Cristiana en España*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1974

Javier TUSELL y José CALVO: *Giménez Fernández, precursor de la democracia española*. Madrid, Mondadori, 1990

Javier TUSELL y Genoveva QUEIPO DE LLANO: *El catolicismo mundial y la guerra de España.* Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1993

Jorge URÍA: "Sociabilidad informal y semiótica de los espacios. Algunas reflexiones de método" *Stud. Hist., Hª cont.*, nº26, 2008, pp. 177-212

Juan VALLET DE GOYTISOLO: *Alfonso García Valdecasas y García Valdecasas*. Discurso de la Sesión de Pleno de numerarios de la Real Academia, 8 de abril de 2003

Isaura VARELA: *La Universidad de Santiago 1900-1936. Reforma universitaria y conflicto estudiantil*. A Coruña, Ediciós do Castro, 1989

Raquel VÁZQUEZ RAMIL: *La Institución Libre de Enseñanza y la Educación de la Mujer en España: La Residencia de Señoritas (1915-1936)*, Santiago, Universidad de Santiago, 1989

Fernando VICENTE: *El ensanche sur: Arganzuela (1860-1931): los barrios negros*, Madrid, Catarata, 2015

Francisco VILLACORTA BAÑOS: *El Ateneo Literario, Científico y Artístico de Madrid (1885-1912)*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Centro de Estudios Históricos, 1985

Francisco VILLACORTA BAÑOS: Los ateneos liberales: política, cultura y sociabilidad intelectual. *Hispania: Revista española de historia*, *63*(214), 2003, 415–442.

Marx WEBER: *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*, Intercultural Press, 2013. Originalmente publicado como ensayos separados entre 1904 y 1905

María ZOZAYA: *El Casino de Madrid: ocio, sociabilidad, identidad y representación social*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2008

# FUENTES CONSULTADAS

Biblioteca Virtual de Prensa Histórica. Fondo documental de la revista *Cruz y Raya*, 1933-1936. 38 volúmenes para 39 números (se publicaron juntamente los números 23 y 24 en febrero de 1935). http://prensahistorica.mcu.es/

Archivo General de la Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Derecho. http://portal.ucm.es/web/archivo-general-ucm/.

Archivo del Ateneo de Madrid. https://www.ateneodemadrid.com/index.php/Archivo Calle Prado, 21, Madrid.

Archivo de la Junta para Ampliación de Estudios, sección Centro de Estudios Históricos. Dependiente del CSIC. http://archivojae.edaddeplata.org/jae_app/

Centro de Documentación de la Residencia de Estudiantes. Dependiente del CSIC. http://www.residencia.csic.es/doc/nuevofondos.htm

El archivo del que hemos extraído mayor cantidad de información ha sido, sin duda, la Biblioteca Virtual de Prensa Histórica, pues es allí donde está conservada la revista, y en óptimas condiciones, a excepción de algún número puntual. A partir de ahí, a la hora de intentar reconstruir la historia personal y rastrear la vida profesional de fundadores y colaboradores de *Cruz y Raya*, hemos hecho uso de aquellos lugares de sociabilidad intelectual que dejaron rastro documental. Para la JAE y, concretamente, el Centro de Estudios Históricos, así como la Residencia de Estudiantes, nos serviremos de los fondos documentales que pertenecen al CSIC. Tristemente, la Guerra Civil hizo estragos en estos archivos, así como en los del Ateneo de Madrid, y su rendimiento se ha visto notablemente mermado por este hecho, pero hemos podido acceder a una lista de socios del Ateneo, o a los anuarios de la Junta, rastreando la presencia de los miembros de la revista, tanto en sus publicaciones como en su docencia o actos académicos. Igualmente, hemos estudiado el archivo de la Universidad Complutense de Madrid, pues muchos eran alumnos y/o profesores de la misma, siendo un rastro muy significativo de su paradero y su labor intelectual durante años. Finalmente, gracias a documentos escritos de muy diversa índole por los mismos fundadores de *Cruz y Raya*, hemos podido explorar contextos familiares y vitales que, de otro modo, no dejan huella en los archivos institucionales formales. Tales escritos se encuentran citados en la bibliografía.

Indudablemente, la gran dificultad a nivel de fuentes radica en la dimensión personal más desconocida de algunos de nuestros protagonistas. Acceder a la situación personal que llevó a muchos de ellos a sumarse a la revista, o a optar por un catolicismo que dialogase con ese mundo moderno en el que vivieron, ha sido tremendamente difícil. En algunos, sencillamente, imposible: de la nómina de veintiún fundadores, hay tres de los que no sabemos, realmente, nada o casi nada. Sin embargo, a nivel académico ha sido

muy sorprendente y satisfactorio encontrar las enormes y constantes conexiones de unos con otros en lugares muy diversos, mostrando esa *trama* invisible a ojos de la historiografía previa.